

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА

Въ предшествующихъ книжкахъ «Путь» были напечатаны статьи съдѣюющихъ авторовъ: Н. Н. Алексеева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, П. Аршанво (*Франція*), С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бувнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена, (*Америка*), М. Георгиевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Л. А. Зандера, В. В. Зѣньковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Каверца, (*Америка*), Л. Коаловскаго (†) (*Польша*), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (*Китай*), М. Курдюмова, И. Логовскаго, Ф. Лива (*Базель*), Н. О. Лосского, Ж. Маритена (*Франція*), Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (*Англія*), А. Погодина, Р. Плетнева, А. М. Ремизова, Д. Ременю, Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Е. Скворцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (*Германія*), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкого (†), Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренверга (*Германія*), отца Г. Цеврикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (*Іеромонахъ Іоанна*).

— Адресъ редакціи и конторы:
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 23-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 24.

ОКТЯБРЬ 1930.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

стр

1. В. Зѣньковскій. Преодолѣніе платонизма и проблема софійной твари	3
2. П. Прокофьевъ. Религіозная утопія Ал. А. Иванова	41
3. Р. Плетнєвъ. Достоевскій и Евангеліе (окончаніе).	58
4. А. Карповъ. Англо-руssкая конференція въ High-Leigh.	87
5. Н. Алексеевъ. Религіозно-філософскія идеи и личность Б. Н. Чичерина въ свѣтѣ его воспоминаній	98
6. С. Франкъ. Памяти Л. М. Лопатина.	111
7. Новыя книги: Н. Бердяевъ. О новѣйшихъ теченіяхъ въ нѣмецкой філософії. Гайдеггеръ	115
Н. Бердяевъ. Gott und Mensch.	122

ПРЕОДОЛЪНІЕ ПЛАТОНИЗМА И ПРОБЛЕМА СОФІЙНОСТИ МІРА*)

1. Проблема софійности міра являється безспорно однією з важнѣйшихъ темъ современій мысли. Дѣйствительно, ни въ чёмъ такъ не нуждается наше время, какъ въ правильномъ ученіи о мірѣ, — а такое ученіе непремѣнно должно дать рѣшеніе проблемы софійности міра. Можно отвергать терминъ «софійность», но нельзя пройти мимо самой проблемы, которую мы называемъ «софійной». Даже натурализмъ, какъ это отчасти будетъ показано ниже, вбираетъ въ себя проблему софійности міра и можетъ быть съ достаточнымъ основаніемъ охарактеризованъ, какъ дурное и недостаточное рѣшеніе именно этой проблемы.

Ученіе о софійности міра входитъ не цѣликомъ въ систему философіи, но принадлежить, въ существеннѣйшей своей части, и богословію. Не въ этомъ-ли лежитъ причина того, отчего тема о софійности міра разрабатывалась неполно и часто случайно? Философы, ощущая нѣкую запредѣльность этой темы, такъ часто ее обходили — съ особенной яркостью это можно видѣть въ ученіи о Непозноваемомъ у Г. Спенсера, въ ученіи о Безсознательномъ у Эд. Гартмана. Богословы же

*) Настоящій этюдъ представляетъ обработку доклада, прочитанного на засѣданіи Рел. Фил. Академіи въ Парижѣ 1 Декабря 1929 г.

часто недостаточно чувствовали проблему міра, проблему тварного бытія и ограничивались общими идеями, не затрагивая до конца эту тему. Разработка проблемы софійности міра очень тормозилась двумя обстоятельствами: общими трудностями въ развитіи натурфилософії, а съ другой стороны тѣмъ, что тема о софійности міра мало ізслѣдовалась, хотя и стояла часто въ центрѣ интуитивныхъ построеній. Общая философія и натурфилософія накопила много материала, цѣнного для проблемы софійности міра, но этотъ материалъ рѣдко выдвигался подъ софійнымъ угломъ зрењія. Темъ о софійности міра не повезло ни въ философіи, ни въ богословіи — и здѣсь, и тамъ она казалась запредѣльной, полунадуманной, а порой и совсѣмъ мнимой.

Я хотѣлъ бы отмѣтить то огромное значеніе, которое могло бы имѣть правильное ученіе о мірѣ не только для философіи, но и для духовной жизни вообще. Мотивы акосмизма съ одной стороны и мотивы натурализма съ другой стороны ядовито дѣйствуютъ на всю современную духовную культуру и обнажаютъ ея основную болѣзнь. Гишеніе міромъ, отверженіе его подлиннаго смысла и цѣнности (акосмизмъ) и неправильное обожествленіе міра, усвоеніе міру такихъ свойствъ, которыя явно искажаютъ его тварную природу (натурализмъ), — оба этихъ «грѣхъ» современности могутъ быть побѣждены лишь при раскрытии того ученія о мірѣ, которое правильно уясняетъ его софійность. Я хотѣлъ бы тутъ же отмѣтить и то, что именно православному сознанію особенно близко всегда было софійное воспріятіе міра, и если сама эта тема неустранимо волновала и западный христіанскій міръ, то все же софійное воспріятіе міра въ западномъ христіанствѣ затемнялось другими его особенностями. Средневѣковые знало св. Франциска Ассизскаго и глубоко пережило его близость

къ природѣ, какъ то сказалось и въ итальянской живописи и въ раннемъ Ренессансѣ. Однако основныя линіи средневѣковья оставались по существу связанными съ акосмизмомъ, съ отверженiemъ и гнушенiemъ міромъ, съ признанiemъ его внутренней испорченности и грѣховности. Космическая теченія въ христіанскомъ міросозерцаніи неожиданно оказались сродни противоположной ошибочной концепціи, слагавшейся медленно, но неуклонно — а именно натурализму. Даже XVII вѣкъ еще не знаетъ полнаго расцвѣта натурализма: въ это время, какъ и въ теченіе XVIII вѣка онъ все еще смягчался деизмомъ. Лишь въ XIX вѣкѣ натурализмъ, какъ послѣдовательное устраниеніе всего сверхнатурального, какъ стремленіе понять міръ изъ него самаго, какъ отверженіе кардинального пункта христіанской метафизики о тварности міра — торжествуетъ свою побѣду. Но эта побѣда натурализма, давшаяся ему съ такимъ трудомъ, была основательно подготовлена акосмизмомъ средневѣкового міросозерцанія, перешедшимъ въ богословіе новаго времени — какъ католическое, такъ и протестантское. Взрывъ акосмизма въ современномъ бартіанствѣ, цѣнныій отчасти какъ реакція противъ ядовъ натурализма, столь разъѣдавшихъ догматическую мысль протестантизма, свидѣтельствуетъ лучше всего о тѣхъ границахъ, въ какихъ проходитъ духовная работа на христіанскомъ Западѣ. Здѣсь никакъ не могутъ уйти отъ альтернативы: акосмизмъ — натурализмъ, и впадаютъ въ одну или другую крайность. Христіанскому Западу не хватаетъ правильнаго ученія о мірѣ, недостаетъ раскрытия его софійности, при которомъ обнажилась бы неправда и акосмизма и натурализма. И если бы философіи Православія удалось съ предѣльной ясностью раскрыть присущее ему софійное пониманіе міра, убѣдительно вдвинуть въ систему современ-

наго мышленія это основоположное понятіе, — это было бы, по существу, самымъ лучшимъ да-ромъ, какой могли бы мы принести христіанскому Западу. Нераскрытость софійности міра, фатально ведущая къ акосмизму или къ натурализму, внутренно связана, въ своемъ догматическомъ смыслѣ, съ самими глубокими и трагическими темами христіанской исторіи. Было бы одностороннимъ интеллектуализмомъ трактовать тему о софійности міра лишь какъ догматическую или философскую концепцію, — эта тема связана съ самими существенными и основными вопросами христіанской **жизни**, съ діалектикой духовнаго развитія. Христологические споры, такъ естественно перешед-ши въ свое время въ тринитарную проблему, опредѣлили собой всю ту изумительную работу церковной мысли, которая была явлена на вселенскихъ соборахъ, — и въ этихъ спорахъ дѣло шло *все время*, среди другихъ проблемъ, и о пра-вильномъ учениі о мірѣ, о тварномъ бытіи. Софійное пониманіе міра не было выявлено съ достаточ-ной ясностью въ это время, хотя по существу свое-му оно было утверждено въ это время на всѣ вѣ-ка; незаконченность софійного ученія о мірѣ вполнѣ объясняется тѣмъ, что удареніе лежало, въ эпо-ху вселенскихъ соборовъ, на христологическихъ и тринитарныхъ темахъ, софійное же пониманіе міра, бывшее столь существеннымъ для всего строя мысли, освященныхъ вселенскими соборами, бы-ло внутренно уже подготовлено, хотя и не фор-мулировано до конца.

Православіе удержало благовѣстіе о мірѣ во всей его полнотѣ и силѣ, — и этотъ внутренній **космизмъ** Православія, безошибочно и опредѣлен-но характеризующій его духовный строй, намъ самимъ становится болѣе яснымъ въ годы живой встрѣчи съ духовнымъ строемъ христіанского За-пада. Намъ близки частично и католической и

протестантскій міръ, но свое духовное своеобразіе яснѣе всего мы осмысливаемъ въ терминахъ софіологии, — и въ отсутствіи на Западѣ софійного воспріятія міра мы чувствуемъ себя далекими и отъ акосмизма и отъ натурализма. Трудна и темна и для нась философія софійности, но мы носимъ въ себѣ ея живыя основы, опытно знаемъ въ себѣ тѣ перспективы, какія она раскрываетъ, и это даетъ намъ право и смѣлость бороться за софійное пониманіе міра, за философію софійности.

Я имѣю въ виду коснуться одной лишь части тѣхъ проблемъ, о которыхъ идетъ рѣчь, и надѣюсь остаться совершенно свободнымъ отъ тѣхъ приращеній, которыми нерѣдко страдала русская религіозно-философская мысль при разработкѣ софіологическихъ проблемъ. Потребность опредѣленного выявленія сложившихся у меня точекъ зрењія была однимъ изъ побужденій къ опубликованію настоящаго этюда, посвященнаго общимъ проблемамъ въ ученіи о софійности міра. Такъ какъ мои существенные интересы лежать въ разработкѣ проблемъ антропологии, о чёмъ я надѣюсь опубликовать нѣсколько своихъ работъ, то въ настоящемъ этюдѣ я сознательно не касаюсь проблемъ антропологии, хотя отчетливо признаю, что именно въ этомъ пункѣ лежать главныя проблемы въ ученіи о софійности міра. Въ этомъ первомъ этюдѣ, посвященномъ общимъ вопросамъ софійного пониманія міра, мнѣ приходится воздерживаться отъ всего того, что должно составить содержаніе этюдовъ по антропологии.

2. Что означаетъ «софійное» пониманіе міра, въ чёмъ смысь и содержаніе софійного ученія о мірѣ? При предварительной его характеристикѣ, съ которой умѣстно начать наши размышленія, необходимо подчеркнуть самое существенное и основное въ софійномъ пониманіи міра и не принимать во вниманіе всего того, что характерно для

отдѣльныхъ софіологическихъ построеній, а не для самой темы.

Софійное пониманіе міра имѣеть четыре аспекта, которые необходимо различать даже при общей трактовкѣ вопроса. Я имѣю въ виду — 1) гносеологический, 2) космологический, 3) натурфилософский и 4) эстетический аспектъ софійной проблемы. Общимъ для всѣхъ этихъ ея аспектовъ является *ученіе объ идеальной основе міра*, свободной отъ дефектовъ и ограниченности виѣшняго міра, отъ власти времени и пространства. Позади чувствено доступнаго намъ міра, измѣнчиваго и преходящаго, существуетъ, согласно софійной концепціи, идеальный міръ, вѣчный и подлинный ликъ міра, свободный отъ дисгармоній и противорѣчій, отъ случайностей времени и пространства. Этотъ идеальный міръ хранить неизмѣнно единство и цѣлостность міра, обнаруживая себя въ неизсякающей мощи творческихъ силъ природы. Съ гносеологической точки зрѣнія это ученіе о софійной основе міра означаетъ, что все наше познаніе міра покоится, какъ это впервые показалъ Платонъ (особенно въ діалогѣ «Федонъ»), на способности восходить отъ чувственной поверхности вещей къ ихъ идеѣ, ихъ идеальному строю. Согласно современной формулѣ Гуссерля, рядомъ съ чувственной интуиціей намъ свойственна идеальная интуиція, иначе говоря интуитивное схватываніе идеальной стороны дѣйствительности. Хотя мы и нуждаемся обычно въ нѣсколькихъ однородныхъ предметахъ, чтобы уяснить себѣ то, что образуетъ ихъ «сущность», но множественность чувственного материала нужна лишь для того, чтобы отвлечься отъ нея и въ общихъ чертахъ предмета найти идеальную сторону его. Идеальное бытіе не отвлеченно, а совершенно конкретно, но только функция «идеаціи» (восхожденія къ «идеѣ», къ «сущности») отчетливо дѣйствуетъ въ насъ черезъ общее

и повторяющееся (хотя существенной связи между остановкой сознания на общемъ и интуиціей идей нѣть).

Мы можемъ восходить къ «сущности» въ каждомъ предметѣ знанія, въ каждой вещи, — и собственно дальше уже познанію некуда итти. Идеальное въ вещахъ это какъ бы тупики, въ которые мы упираемся въ процессѣ познанія вещей: надъ чувственнымъ содержаниемъ воспріятія работа познанія строить рядъ «понятій», объектомъ которыхъ является не измѣнчивая и преходящая вещь, а то въ ней, что образуетъ ея «сущность». Но именно въ силу этого «сущность», «идею» вещи приходится мыслить въ свободѣ отъ того, что характеризуетъ виѣшнюю поверхность вещей, отъ всего, что «случайно», что зависитъ отъ положенія вещи въ пространствѣ и времени или другихъ условіяхъ ея «существованія», но не касается ея «сущности». У Платона общимъ обозначеніемъ того порядка бытія, которое доступно намъ черезъ чувственное воспріятіе, является терминъ «*γένεσις*» (бываніе), что было бы наиболѣе правильно перевести терминомъ «тварность». Къ сфере «*γένεσις*»'а относится все то, что имѣеть начало и имѣеть конецъ, что возникаетъ и преходитъ; а то, что образуетъ сущность вещей, что остается тождественнымъ себѣ и неизмѣннымъ въ нихъ, Платонъ называлъ «то *εύτως εύ*» — подлинное бытіе. Въ силу того рѣзкаго различія, которое существовало для Платона между этими двумя мірами, «идеи», которые были «то *εύτως εύ*», были для него вмѣстѣ съ тѣмъ стоящими виѣ сферы «*γένεσις*»'а, а потому и «*ἀγένεντα*» (нетварное бытіе). Идеи вѣчны, т.-е.не знаютъ конца,не знаютъ и начала, не сотворены, вѣчны. Но тѣмъ самыемъ міръ идей, хотя онъ и является «основой» міра, рѣзко отдѣленъ отъ міра явлений. Изъ анализовъ Платона, какъ они переданы здѣсь въ общей фор-

мѣ, вытекаетъ рѣзкій дуализмъ идеального и реальнаго міра. То обстоятельство, что открытие идеальной стороны въ мірѣ сопровождалось рѣзкимъ отрывомъ ея отъ сферы явленій, было неизбѣжно и понятно: открыть идеальную сторону въ мірѣ значило отличить ее отъ реальной. Но рѣзкій дуализмъ Платона ставилъ впервые съ полной отчетливостью вопросъ о связи двухъ міровъ, объ ихъ взаимоотношениі, о значеніи познанія идеальной стороны міра для познанія его реальной стороны. Это и образуетъ исходную основу софіологическихъ изслѣдований: если черезъ познаніе міра открывается для насть его идеальная сторона, то возникаетъ вопросъ — какова ея природа и каково ея отношение къ реальной сторонѣ міра.

Для пониманія ученія Платона, какъ основателя ученія о софійности міра, очень важно имѣть въ виду, что у Платона, какъ и у всѣхъ античныхъ философовъ, было глубокое убѣжденіе въ параллельности видовъ бытія видамъ познанія. Если мы находимъ въ себѣ два вида знанія (чувственное и идеальное, т. е. занятое «идеями»), то имъ соответствуютъ разные типы, разныя сферы бытія. Посколько удареніе дѣлается на *познаніи*, это ученіе о соотвѣтствіи познанія бытію переходитъ въ такъ называемый рационализмъ (съ его отожествленіемъ — впервые у Спинозы — *causa* и *ratio*), поскольку же удареніе дѣлается на бытіи, видамъ котораго должны соотвѣтствовать виды познанія, мы получаемъ такъ называемый онтологизмъ, столь характерный для русской философіи. У Платона дуализмъ гносеологический безъ всякихъ затрудненій переходитъ въ дуализмъ метафизический, — въ новѣйшемъ же платонизмѣ мы находимъ больше осторожности — здѣсь нѣтъ прямого превращенія гносеологическихъ отношеній въ метафизическія. Но то, что Платонъ расширилъ гносеологический дуализмъ въ

метафизической, для софийной проблемы было благоприятно: она впервые была отчетливо поставлена. Мы вернемся ниже къ оцѣнкѣ всего этого гносеологического аспекта софийности міра и пока обратимся къ характеристику другихъ ея аспектовъ.

3. Если анализъ нашего познанія удостовѣряеть наличность въ мірѣ идеальной стороны, то трудно мыслить эту идеальную сферу состоящей изъ отдѣльныхъ «идей», не связанныхъ другъ съ другомъ. Въ нашемъ познаніи мы постоянно открываемъ внутреннія (идеальные) связи между отдѣльными идеями и цѣлыми циклами ихъ: міръ идей во всякомъ случаѣ предстаетъ намъ какъ система. Но если даже въ чувственномъ мірѣ мы усматриваемъ подлинное единство и взаимное приспособленіе его частей, то этотъ космологический аспектъ міра естественнѣе всего возводить къ внутренней цѣлостности идеальной стороны міра. Въ новѣйшей литературѣ съ большими искусствомъ развила эту точку зренія С. Л. Франкъ въ своемъ выдающемся труде «О предметѣ знанія». Идеальная сторона міра есть живое всеединство, въ которое «все», какъ полнота и многообразіе, открывается въ то же время цѣлостнымъ единствомъ. Изъ этого изначального единства идеальной стороны міра вытекаетъ и единство въ чувственномъ мірѣ; такимъ образомъ въ единствѣ идеальной стороны міра данъ ключъ къ пониманію міра, какъ космоса, какъ живого и конкретного единства. Космологические мотивы сплетаются у Франка съ чисто логическими, а затѣмъ къ нимъ непосредственно примыкаетъ и религіозный мотивъ, поскольку для Франка идеальное всеединство, лежащее въ основе міра, есть Абсолютъ. Софийная сторона міра отожествляется съ Абсолютомъ: она не только «божественна», но она есть Богъ. Платоновское понятіе Абсолюта — *eu kai iku* — было

развито въ русской философії Влад. Соловьевымъ, а отъ него перешло къ другимъ русскимъ философамъ. У Франка оно служить къ уясненю не только вопросовъ гносеологии, но и вопросовъ онтологии. Софійность міра (этотъ терминъ отсутствуетъ у Франка, что не ослабляетъ существенной силы его построеній) означаетъ то, что за его виѣшнимъ многообразіемъ, за его тварностю и конечностью стоитъ Единая, Безконечная, Абсолютная Основа — всецѣлая полнота подлиннаго бытія. Оно собственно и является истиннымъ предметомъ знанія, — «на фонѣ» котораго становится впервые познаваемымъ все «отдельное», всякая «вещь». Съ этимъ отожествленіемъ софійной основы міра съ Абсолютомъ, противъ котораго и направленъ настоящій этюдъ, мы будемъ имѣть дѣло ниже, сейчасъ же только подчеркнемъ, что космологический аспектъ въ софійномъ пониманіи міра заключается въ установлении единства и живой цѣлостности въ той идеальной сторонѣ міра, которая открывается при анализѣ нашего познанія. Нельзя просто констатировать то, что наше познаніе направлено на уясненіе «сущностей» и «идей», нельзя видѣть въ этихъ идеальныхъ «точкахъ» — тупики, не имѣющіе между собой связи. Фактическая ихъ связность должна быть понята тоже какъ идеальная связность *), — иначе говоря въ основѣ міра лежитъ идеальная и цѣлостная система. **)

Но эта идеальная и цѣлостная система, лежащая въ основѣ міра, должна быть въ то же время живой основой его, должна быть источникомъ творческихъ силъ, направляющихъ энтелихій, ко-

*) См. справедливый указанія на это въ книгѣ Лосева «Античный космосъ и современная наука» Москва 1927

**) Въ человѣкѣ софійная основа міра достигаетъ того единства, которое раскрываетъ нѣкое натуральное «единосущіе» человѣчества (намѣченное уже у ап. Павла (*Римл. V, 12*). Раскрытие этого существенного для софіологии момента можетъ быть дано лишь въ антропологии.

торыя сообщають міру неустанную живучесть. Безпредѣльная мощь, находимая нами въ природѣ, должна имѣть свой источникъ именно въ этой идеальной и цѣлостной основѣ міра, которая должна быть живой и дѣйственной, должна быть «древомъ жизни», неизсякаемъ источникомъ жизненной энѣргіи въ мірѣ. Это раскрываетъ *натурфилософскій* аспектъ въ понятіи софійности міра; нашедшій свое лучшее выраженіе въ формулѣ пантеизма о единствѣ *natura naturans* и *natura naturata*. Природа въ ея чувственномъ многообразіи, въ данности ея движеній и формъ есть *natura naturata*, но та же природа, какъ *natura naturans* есть неизсякающая ея творческая мощь, господствующая надъ временемъ и пространствомъ. Единство *natura naturans* и *natura naturata* не уничтожаетъ ихъ существенного различія, а лишь удостовѣряетъ ихъ коренную, онтологическую однородность. Софійная основа міра *не можетъ быть отдалена и отдалена отъ міра чувственного*, ибо она его *живитъ и направляетъ, сообщаетъ ему его жизнь и силу*. Если пантеизмъ признаетъ коренное единство Бога и міра, то въ этой формулѣ (беря ее съ натурфилософской стороны) надо различать два уравненія. *Deus sive natura* разлагается на уравненіе *Deus sive natura naturans* и на уравненіе *natura naturans sive natura naturata*. Оправданность (съ натурфилософской точки зреянія) послѣдняго уравненія вовсе не сообщаетъ силы первому уравненію.

Натурфилософскіе мотивы въ сближеніи двухъ сторонъ въ природѣ опредѣлили возникновеніе въ новой философіи одного изъ вліятельнѣйшихъ и важнѣйшихъ построеній — я имѣю въ виду указанный уже *натурализмъ*. Уже въ греческой философіи были формулированы нѣкоторыя положенія натурализма, но при отсутствіи четкаго понятія Абсолюта (лишь въ послѣдній періодъ гре-

ческой філософії виступаючого вообще какъ тема філософії) натурализмъ не могъ полу-
чить законченного выраженія. Даже Платонов-
скій трансцендентизмъ, съ нашей точки зре́ння,
натуралистиченъ, но въ самой греческой філосо-
фії не хватало чистаго понятія Абсолюта, чтобы
притти къ натурализму, какъ самазыманію въ себѣ
тварнаго міра съ усвоеніемъ ему того, что можетъ
быть присуще лишь Абсолюту. Даже въ новой фі-
лософії натурализмъ зре́еть очень медленно: еще
у Спинозы при уравненіи имъ *natura naturans*
и *natura naturata* натурализмъ оказывается пан-
теизмомъ — *natura sive Deus*. Это вѣдь не термино-
логическое уравненіе, а глубокое и живое убѣж-
деніе Спинозы: природа, постижимая въ смѣнѣ ея
модусовъ и въ единствѣ разныхъ сферъ (аттрибу-
товъ), *sub specie aeternitatis* оказывается Богомъ.
Никто, изучавшій Спинозу, не сможетъ отрицать
глубокаго и подлиннаго религіознаго чувства у
него, подлинности его мистического устремленія
къ Богу. Если Спиноза отожествлялъ природу,
какъ цѣлое, съ Богомъ, если это отожествленіе
имѣло подъ собой глубокій и живой религіозный
опытъ, то здѣсь приходится констатировать смѣ-
шеніе двухъ сферъ, религіозное различіе которыхъ
очень глубоко, хотя не всегда можетъ быть непо-
средственно пережито. Софійность міра, поисти-
нѣ божественная и сіяющая, отожествляется здѣсь
съ Абсолютомъ, съ Богомъ: божественное не раз-
личается здѣсь отъ Божества. Въ этомъ смѣшениі
двухъ сферъ и заключенъ религіозный мотивъ пан-
теизма, который почти всегда имѣеть въ своей
глубинѣ подлинный и глубокій религіозный опытъ:
только объектомъ этого опыта является не Богъ,
не Абсолютъ, а Божественное въ мірѣ, Софія въ
мірѣ. Религіозная ошибка пантеизма (до конца
раскрывающая и філософскую незаконченность)
заключается въ неразличеніи Божественнаго въ

міръ и Божества, какъ Абсолюта. Но отсюда ясно, что самый небольшой элементъ пантеизма въ натурализмѣ не даетъ послѣднему чистаго и полнаго выраженія его. Черезъ весь XVIII вѣкъ — и тѣмъ болѣе XVII — натурализмъ былъ связанъ либо съ пантеизмомъ, либо съ деизмомъ. Совершенно ясно, что именно послѣдняя форма натурализма и привела къ возникновенію чистаго натурализма — такъ какъ въ жизни міра въ деизмѣ совершенно отвергается какое бы то ни было участіе Божества, которое лишь творить міръ, предоставляя его затѣмъ самому себѣ. Если міръ нынѣ можетъ быть понять *per se*, если творческія силы міра нынѣ достаточны, чтобы понять его жизнь и непрерывное развитіе, иными словами если *natura naturans* и *natura naturata* нынѣ уже слиты и виѣ ихъ нѣтъ ничего, то отсюда такъ понятно и даже неизбѣжно притти къ концепціи чистаго натурализма, т.-е. признать, что никакого «творенія» міра никогда и не было. Міръ не только нынѣ, но и въ своемъ прошломъ долженъ быть понять *per se*: сфера бытія внутренно замкнута тѣмъ, что въ ней дѣйствуютъ только ея собственныя силы — ничего «сверхприроднаго» не нужно для пониманія міра. Такова концепція чистаго натурализма, получившая столь яркое и вліятельное свое выраженіе въ XIX вѣкѣ. Но именно потому, что натурализмъ хочетъ всецѣло остаться въ предѣлахъ природы при объясненіи ея, онъ неизбѣжно развиваетъ софіологическую тему — тему о безконечной творческой мощи Природы, которая, какъ *natura naturans*, по существу замѣняетъ здѣсь Божество. Какъ живой и мощный творческій потокъ бытія, Природа таитъ свою тайну сама въ себѣ, не зная ничего надъ собой, — и если непостижима и непонятна ея творческая мощь, не знающая границъ, то тѣмъ болѣе неизбѣжно различеніе самихъ явлений природы (*natura naturata*), отъ вѣч-

ной, безпредѣльной, неистощимой въ своихъ силахъ Природы, какъ *natura naturans*. Такъ и возникаетъ софіологическая проблема въ предѣлахъ натурализма, которая призвана вбирать въ себя всю тайну бытія. Отсюда неизбѣжность — уже на почвѣ чистаго натурализма — новаго своеобразнаго агностицизма (въ болѣе примитивной формѣ у Г. Спенсера, въ утонченной формѣ — у Эд. Гартмана и др.), переходящаго въ тѣ или иныя фрмы мистицизма съ пантеистическимъ оттенкомъ. Въ этомъ сказывается *неустранимость различенія тварнаго и нетварнаго* въ томъ, что предстоитъ нашему познанію. Если надъ натуральнымъ бытіемъ нѣть ничего трансцендентнаго, тогда нетварная сторона въ мірѣ *неизбѣжно встанетъ въ немъ самомъ* — и, конечно, въ преувеличенномъ видѣ. Съ этой точки зреія понятно, почему въ шаблонныхъ формахъ натурализма мы постоянно найдемъ такъ много некритической метафизики: Природѣ, какъ *natura naturans*, по существу приписываются всѣ атрибуты нетварнаго бытія, какъ Безпредѣльность, Вѣчность, Творческая сила. Некритическое сочетаніе въ натурализмѣ нетварнаго и тварнаго начала дѣлаетъ софіологію натурализма чрезвычайно неопределенной, — но самая тема о той основѣ міра, которая свободна отъ границъ времени и пространства и неистощима въ своей творческой моці, сопутствуетъ натурализму неизбѣжно, хотя бы и въ прикрытой формѣ.

Послѣдній мотивъ софіологіи дань въ эстетическомъ воспріятіи міра. Сіяніе красоты въ мірѣ, еще со временеми Платона, объясняется сочетаніемъ чувственного и нечувственного материала, — и эта основная мысль Платоновской эстетики уцѣльла до нашихъ дней, всегда въ той или иной формѣ опредѣляя онтологію красоты. Если не считать тѣхъ теченій въ эстетикѣ, которые субъективизировали эстетическую сторону въ бытіи (что отчасти

было уже въ эстетической теорії Канта, во всемъ учениі о красотѣ, какъ Schein, — см. объ этомъ лучше всего у Ed. Hartmann въ его Philosophie des Schonen), всякая попытка понять онтологически явленія красоты неизбѣжно вела къ признанію нечувственной и идеальной стороны въ бытіи. Быть можетъ вершиной въ такой конструкціи слѣдуетъ считать философию красоты у Шеллинга.

— Софіологическая тема, какъ она ставится данными эстетического опыта, опредѣляется наличностью въ природѣ идеальной и нечувственной стороны, не отъсняемой всей поверхностью явленій, но могущей явить себя въ своей власти, надъ эмпирической тканью явленій. *)

4. Софійное учение о мірѣ устанавливаетъ наличность идеальной основы, лежащей глубже чувственной и измѣнчивой сферы явленій. Въ этой идеальной основѣ дань творческій источникъ силъ природы, незыблемая основа ея закономѣрности; она цѣлостна и едина, свободна отъ границъ времени и пространства, «безконечна» и даже «вѣчна». Но безначальна ли она? Если да, то она входитъ въ сферу Абсолюта, если же она сопринаадлежитъ къ тварному міру, то она сотворена и значить небезначальна, хотя и призвана къ вѣчности, не будь имѣть конца. Основная проблема софійного пониманія міра заключена именно въ этомъ вопросѣ: въ какую сферу входитъ софійная основа міра — въ сферу тварного міра или въ сферу Абсолюта?

Мы должны ясно понять, что въ интересахъ ученія о софійности міра необходимо освободить его отъ всякихъ элементовъ пантегизма, необходимо послѣдовательное и четкое уясненіе тварной при-

*) Въ эстетическую концепцію міра неизбѣжно приводить и моральный моментъ и идеальная основа міра трактуется тогда, какъ сила добра и правды. Это софійное единство красоты и добра достигаетъ своего высшаго выраженія въ человѣкѣ.

роды софійной основы міра. Полное сліяніе идеальной стороны міра съ Абсолютомъ мы видѣли въ философіи С. Л. Франка *), но частичное сліяніе характерно почти для всѣхъ софіологическихъ построеній. Конечно, это опредѣляется чрезвычайными трудностями, имманентно присущими софійной проблемѣ, но это лишь еще большее подчеркиваетъ необходимость четкаго выраженія принципа софійности міра. Тварность или нетварность софійной основы міра есть основная проблема софіологии *mіra*; эта же проблема встаетъ и въ системѣ антропологии, гдѣ учение объ образѣ Богомъ вносить новую тему, чуждую учению о софійности міра. Но именно потому первый и основной вопросъ софіологии — о тварности или нетварности софійной основы *mіра* — есть лишь введеніе къ дальнѣйшимъ проблемамъ.

Мы видѣли, что у Платона, въ силу онтологическихъ и гносеологическихъ мотивовъ, идеи принаслежать къ міру нетварному (*άγενητον*), такъ какъ они стоять виѣ сферы *γένεσις* 'а. Эти мотивы оказались настолько серьезны, что они повторяются во всей истории платонизма. Но въ такомъ случаѣ освобожденіе софіологии отъ пантеизма ставить вопросъ о преодолѣніи платонизма въ этомъ его учении о нетварной природѣ идей. Пантеизмъ совершенно неизбѣженъ для этого учения — ибо въ идеѣ міръ оказывается принадлежащимъ къ сфере нетварного бытія, т.-е. соприсущъ Абсолюту. Тутъ дѣйствуетъ неумолимая логика, которую нельзя преодолѣть никакими толкованіями и смягченіями. Идеи, *какъ основа міра*, связаны съ міромъ, и если они нетварны, то черезъ нихъ сфера нетварного бытія (Абсолюта, *какъ causasui*) связана съ міромъ — а это и есть пантеизмъ.

*) См. рецензію Н. О. Лосскаго на книгу С. Л. Франка (Вопросы философии и психологіи)

Мы подошли къ очень существенному пункту въ нашемъ разсужденіи: пантеизмъ мы отвергаемъ здѣсь *не по богословскимъ, а по философскимъ основаніямъ*; поэтому опасность пантеизма является для насъ *философскимъ аргументомъ*. Богословски пантеизмъ такъ слабъ и беспомощенъ, что онъ сохраняетъ свою силу въ религіозной сферѣ лишь до тѣхъ поръ, пока онъ не обнаруженъ: вѣдь въ основе всякаго религіознаго опыта лежить непосредственное воспріятіе надмірности Божества, Его свободы отъ міра. Христіанская идея Богооплощенія абсолютно чужда пантеизму, ибо вся тайна Богооплощенія въ томъ и состоитъ, что Богъ и міръ не одно и то же. Но пантеизмъ, взятый въ своемъ существѣ, въ своемъ понятіи представляетъ незаконное сочетаніе началъ, которыя не могутъ быть соединены — начала Абсолюта и начала тварности. Статической пантеизмъ Спинозы, уравнивающій Бога и міръ (*Deus sive natura*), представляетъ наиболѣе ясную и прямолинейную, но вовсе не единственную форму недолжнаго сближенія этихъ двухъ понятій. У Спинозы уравненіе ихъ имѣеть притомъ статической характеръ, чѣмъ еще рѣзче подчеркивается неестественность и непріемлемость его философіи. Но и пантеизмъ, взятый въ динамическомъ своемъ выраженіи, является рѣзкое и совершенно прозрачное по своей недопустимости отождествленіе (хотя бы и частичное) Абсолюта и твари. Міръ тваренъ именно потому, что въ немъ нѣть абсолютной точки, отъ которой идетъ его начало, — и та сфера, изъ которой надо выводить міръ, потому и является абсолютной, что она непроизводна, является подлинной *causa sui*. Абсолютное не есть тварь, тварь не есть Абсолютное, — эта пара понятій до конца другъ друга исключаютъ. Именно потому философски и недопустимо ихъ отождествленіе. Тѣ гносеологіческія толкованія, ко-

торыя раздвигаютъ Бога и міръ не онтологически, а гносеологически, лишь заостряютъ философскую несоединимость этихъ двухъ понятій, — если они оказываются лишь разными «категоріями» (понятіе, которымъ безъ конца, хотя и безъ солидныхъ основанийъ такъ часто злоупотребляеть трансцендентализмъ), сопринадлежащими одному и тому же духу, то этимъ лишь удостовѣряется ихъ существенное различіе въ «самихъ себѣ» (при единствѣ точки ихъ «прикрѣплениія»).

Статическій пантеизмъ, говорящій о тождествѣ Бога и міра, его динамическая форма, утверждающая существенное единство міра и Бога въ ихъ развитіи не являются единственными формами пантеизма. Мы имѣемъ пантеизмъ всюду, гдѣ есть хотя бы и неполное, частичное отождествленіе ихъ, гдѣ понятіе Абсолюта — хотя бы въ одной точкѣ — сливаются съ понятіемъ твари. Поэтому система Платона, въ которой Богъ, Абсолютъ, стоитъ «по ту сторону бытія» (*ἐπειγον τῆς οὐσίας*), вообще отдѣленъ и отличенъ отъ міра, все же является системой пантеизма, такъ какъ у него міръ происходит отъ Бога (путемъ эманациі), По существу міръ у него есть уменьшенное Божество, а Богъ есть свободный отъ ограниченій міръ. Существенное родство міра и Бога означаетъ нѣкоторое, хотя бы и частичное ихъ тождество. То же надо сказать и о системѣ Гегеля, гдѣ развитие міра служить средствомъ для самораскрытия Абсолюта. И у Платона и у Гегеля абсолютное переходитъ въ тварное, нуждается въ немъ, безъ него не можетъ быть абсолютнымъ, — и здѣсь какъ разъ и является философски недопустимая подмѣна того понятія Абсолютнаго, которое единственно приемлемо, какъ понятіе *causa sui*, подлиннаго по своей внутренней независимости и самодостаточности начала, — понятіемъ Абсолюта, въ которомъ Абсолютное не до конца и не во всемъ держится само

собой. Пантеизмъ основанъ всегда на томъ, что въ немъ смыщивается и спутывается начало Абсолютное съ началомъ условнымъ, тварнымъ. Спиноза былъ совершенно правъ, когда логически отдѣлялъ субстанціи отъ сферы модусовъ, строго и четко противопоставлялъ ихъ, — и если онъ затѣмъ объявлялъ существенное тождество Бога и міра, то онъ сознательно шелъ на отождествленіе этихъ двухъ *toto genere* различныхъ сферъ. Они у него и остались двумя сферами, несводимыми одна къ другой, — и въ этомъ дано достаточное отвержение пантеизма. Тождество Бога и міра можетъ быть декларировано, но никогда не можетъ быть оправдано по логической несводимости этихъ двухъ понятій. Единственная возможность связать эти понятія дана въ идеѣ *творенія*, согласно которой міръ не рождается отъ Бога (тогда онъ по существу однороденъ съ нимъ), не происходит отъ него, а *создается* Богомъ, впервые Имъ приводится къ бытію. Абсолютное не можетъ перейти въ міръ, хотя можетъ создать его; міръ *ни въ чёмъ* не можетъ быть Абсолютомъ, хотя зависитъ отъ него и Имъ опредѣляется. Понятіе творенія, отличное и отъ идеи тождества и идеи эманациіи и идеи рождения и раскрытия Абсолюта въ мірѣ, на обѣ стороны корректно соблюдаетъ самотождественность двухъ понятій, которая оно соединяетъ. Абсолютное, черезъ актъ творенія, не перестаетъ быть абсолютнымъ, міръ, созидаемый Абсолютомъ, ни на одну іоту не становится отъ этого Абсолютомъ. Поэтому непримѣнимость понятія творенія въ отношении Бога и міра является существеннымъ и основнымъ для понятія пантеизма. Въ свѣтѣ этого задачу, поставленную выше (о преодолѣніи платонизма), мы и формулировали, какъ освобожденіе софійного ученія о мірѣ *отъ понятія нетварности сферы идей*. Нетварность сферы идей, лежащихъ въ основѣ міра, сообщаетъ міру, т.-е.

его идеальной основъ начала абсолютности, т. - е. смѣшиваетъ порядокъ тварнаго и абсолютнаго бытія. Возможноли однакопостроить ученіе объ идеальной основѣ міра такъ, чтобы сюда не было привнесенъ элементъ нетварности? Это есть основной вопросъ нашъ: *необходимость освобожденія* ученія о софійности міра отъ момента нетварности показана въ томъ, что этотъ моментъ ведеть къ пантеизму, къ смѣшенію сферы Абсолюта и сферы тварнаго бытія; теперь остается показать *возможность* такого построенія ученія о софійности міра, которое не будетъ нась выводить за предѣлы тварнаго бытія.

5. Займемся прежде всего установлениемъ тѣхъ трудностей, которые несетъ съ собой ученіе о нетварной природѣ идей. Ученіе Платона устанавливаетъ полную и рѣшительную трансцендентность идей міру: они отличны *toto genere* отъ дѣйствительности, какъ она дана намъ въ чувственномъ опытѣ. Однако мы приходимъ къ нимъ черезъ материаль чувственного опыта, и это вскрываетъ съ достаточной силой непререкаемую связь міра идей съ міромъ, открытымъ намъ въ чувственномъ опытѣ: міръ идей именно потому и является идеальной *основой* міра. Если у Платона идеи являются трансцендентными чувственно данному міру, — то это было хорошо лишь какъ раскрытие всей проблематики софійного ученія о мірѣ. Идеальная основа міра не могла бы быть *основой* міра, если бы она не возвышалась надъ чувственно даннымъ міромъ; но чтобы быть связанный съ міромъ, который эта идеальная основа создаетъ, она должна имѣть въ себѣ черты, опредѣляющія извнутри эту связь. Первоначальный трансцендентизмъ Платона получилъ сильное ущемленіе уже въ его ученіи объ Эросѣ, который прорываетъ средостѣніе, отдѣляющее міръ чувственнаго отъ міра нечувственнаго и подымаетъ нась къ идеальной сферѣ.

Но устремленность чувственного міра къ идеальному бытію не создаетъ еще прочной связи двухъ сферъ, а лишь открываетъ необходимость ея. Въ діалогѣ «Софистъ» Платонъ приходитъ къ ученію объ идеяхъ, какъ силахъ; но этотъ новый, динаміческій аспектъ идей не разрывается, не уничтожается того *χωρισμός*, того трансцендентизма идей чувственному міру, который вытекаетъ изъ основныхъ свойствъ обоихъ сферъ. Аристотель, какъ извѣстно, внесъ иную поправку въ основную концепцію Платона: онъ рѣшительно отбросилъ моментъ трансцендентизма, признавъ, что идеи (формы) не существуютъ въ единичныхъ вещей. Этимъ впрочемъ не снимается онтологическая разнородность міра вещей и міра формъ, — какъ это видно изъ учения Аристотеля о чистой формѣ. Чистая форма, въ которой нѣть ни одного грана чувственной реальности (матеріи) есть Богъ, есть чистый Духъ, чистое самосознаніе. Замѣчательно въ этомъ ученіи то, что Аристотель въ немъ впервые довелъ до конца изслѣдованіе природы духовнаго (идеального) бытія. Духовное бытіе, согласно Аристотелю, есть *субъектъ*, т.-е. обладаетъ самосознаніемъ. Этимъ вносится чрезвычайно важный коррективъ въ учение Платона объ идеяхъ — у Платона идеи безсубъектны, они суть духовныя сущности, но не обладаютъ самосознаніемъ. И если впослѣдствії Лейбница превратилъ идеи Платона въ монады, обладающія внутреннимъ міромъ, являющіяся «субъектами», то у Аристотеля эта же мысль выражена еще отчетливѣе и сильнѣе. Чистая идея (чистая форма) единична, она есть Абсолютный Субъектъ, чистое самосознаніе. И это значитъ, что духовное бытіе, какъ таковое, и есть субъектное бытіе. Этимъ внесена чрезвычайно важная поправка, хотя этимъ, какъ разъ для софійного пониманія міра открываются новые трудности. Въ конструкціи Платона идеальная основа міра, даже понятая какъ система

и единство, не имѣть въ себѣ начала самосознанія; если же, вслѣдъ за Аристотелемъ, признать, что идеальное бытіе, будучи духовнымъ, должно имѣть начало самосознанія, тогда и софійная сторона міра должна быть субъектомъ. Въ Тимеї, о кото-ромъ рѣчь будетъ ниже, Платонъ строить понятіе міровой души, имѣвшее такое громадное значеніе въ исторіи софійной проблемы. Міръ, какъ тварная Софія, долженъ быть не только живымъ всеедини-ствомъ, какъ это лучше всего показалъ С. Франкъ, но долженъ обладать самосознаніемъ. Посколько Франкъ отожествляетъ софійную основу міра съ Абсолютомъ, постолько для него исчезаетъ труд-ности, — но при отверженіи этого отожествленія (для чего, какъ мы видѣли, имѣются достаточныя основанія), проблема самосознанія въ тварной Со-фії становится очень существенной. Настоящія трудности этого, но и ключъ къ рѣшенію ихъ не могутъ быть указаны въ софійномъ ученіи о мірѣ — и должны быть развиты какъ въ софійной антро-логії, такъ и въ богословії.

Для Аристотеля вещи не могутъ быть отдѣ-ляемы отъ своихъ «идей»: идеи пребываютъ въ вещахъ, какъ ихъ идеальная основа и какъ ихъ творческая сила, ихъ «энтелехія». Но при такомъ сближеніи сферы идей и сферы единичныхъ ве-щей утрачивается идеальный характеръ идей, они становятся творческой силой, энталехійно направ-ляющей процессъ жизни и развитія вещей, а пото-му включенной въ сѣть времени и пространства. Аристотель извлекъ изъ ученія Платона объ идеяхъ лишь ихъ натурфилософскій аспектъ, пройдя мимо тѣхъ гносеологическихъ мотивовъ, которые дѣлаютъ неизбѣжнымъ отдѣленіе идеи вещей отъ са-михъ вещей. Въ сущности исторія философіи не дала иныхъ рѣшеній этой проблемы, кро-мѣ того, которое намѣчено самимъ Платономъ въ Тимеї. Философская мысль либо отходила отъ Пла-

тоновской постановки вопроса и не останавливалась на проблемѣ идеальной основы міра (кромѣ космологического и натурфилософского аспекта этой проблемы), либо шла вслѣдъ за Аристотелемъ (т.-е. уклонялась отъ строгой постановки ея у Платона), либо заходила въ тотъ тупикъ, который былъ намѣченъ уже у Платона. Связь «идей», «сущностей» съ вещами, сущностью или идеей которыхъ они являются, остается неясной, — а въ силу этого софійное пониманіе міра оказывается лишеннымъ настоящей опоры. Признаніе идеальной основы міра не можетъ быть цѣннымъ подспорьемъ для пониманія міра, пока вопросъ о связи софійной основы міра съ міромъ остается висѣть въ воздухѣ. Поэтому Платоновскій идеализмъ, сыгравшій такую громадную роль въ установлениі логическихъ основъ въ познаніи міра, — какъ это видно на теорії понятій, употребляемыхъ въ естествознаніи (напомнимъ о фундаментальной работѣ Рикерта «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begegnungsbildung»), — для ученій о мірѣ не имѣлъ значенія. Новѣйшій платонизмъ, развитый Гуссерлемъ, замыкается въ предѣлахъ логической стороны знанія, плодотворно проявляеть себя въ психологіи, но для ученія о мірѣ тоже не имѣеть значенія. Софійное пониманіе міра остается — если воспользоваться извѣстной терминологіей Канта — регулятивной, а не конститутивной идеей. Лишь въ натурфилософскомъ аспектѣ софійное ученіе о мірѣ вошло въ конкретную связь съ естествознаніемъ, но при неполнотѣ общей теоріи софійного ученія о мірѣ, оно вылилось въ систему натурализма. Изъ этого достаточно видно, какое огромное мѣсто въ софіологии занимаетъ вопросъ о связи идеальной основы міра съ чувственнымъ бытіемъ. То, что намѣтилъ Платонъ въ Тимеѣ, проложило путь для новой постановки этого вопроса, но тѣмъ самымъ отклонило его нѣсколько въ сторону.

Въ виду огромной исторической и принципиальной важности концепции, развитой Платономъ въ Тимеѣ, остановимся на время на этой концепции. Она значительно и существенно отступаетъ отъ чистаго платонизма, вводить рядъ понятій, которыя нигдѣ въ другомъ мѣстѣ не встрѣчаются. Близость этихъ понятій къ системѣ библейской натурфилософіи, — создавшая возможность христіанской переработки Тимея — особенно рѣзко ставить вопросъ о происхожденіи этихъ понятій у Платона. Таковы понятія *творенія* и *Творца* (Деміурга) — лишь въ Тимеѣ впервые выступающія на первый планъ: послѣ Тимея она надолго исчезаетъ изъ обихода философскихъ понятій.

Прослѣдимъ ходъ разсужденій, изложенныхыхъ въ «Тимеѣ». Тимей ставитъ вопросъ о томъ, считать ли міръ имѣющимъ начало или не имѣющимъ (Tim. 27 с.)? Все, что «происходитъ», возникаетъ по закону причинной связи. Какъ же возникаетъ міръ? Вотъ отвѣтъ Тимея: его *творитъ* (*ἀπέργα-ζητεῖ* Tim. 28а) Деміургъ, который все время при этомъ глядитъ на то, что является всегда равнымъ себѣ (=идеи В. З.): пользуясь этимъ образцомъ (*παρὰ δείγματι*), Деміургъ создаетъ идею *) и силу міра (*ἰδέᾳ καὶ δύναμιν*), — и потому все у него по необходимости выходить прекраснымъ... Міръ возникъ (*γεγονεύ*) ибо онъ видимъ и осозаемъ и имѣеть тѣло, ... т.-е. чувствено, а все чувственное возникаетъ, является тварнымъ (*γενητὰ ἐφαγη*). Въ этихъ словахъ съ чрезвычайной четкостью отмѣчена тварность міра: міръ не можетъ быть безпричиннымъ, ибо не можетъ быть *ἀγε-νητον* (нетварнымъ); поэтому и важно «найти творца и отца всего этого міра» (*εὑρεῖν τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός*). Кстати отмѣтимъ,

*) Здесь разумѣется «форма», «планъ», а не идея какъ вѣчное бытіе.

что Деміургъ прямо именуется дальше «Богомъ» (30а), а также «отцомъ вещей» (41а).

Во всей этой картинѣ, ярко и красочно нарисованной, поражаетъ идея творенія. Богъ (Деміургъ) творить вещи по ихъ вѣчнымъ образцамъ, — и вещамъ сообщается ихъ *«идея»* (форма) и сила. Значеніе вѣчныхъ идей остается лишь для момента творенія и послѣ этого вещи живутъ своей собственной жизнью. «Идеи» принадлежать сами къ нетварному бытію и служить лишь образцами для міра тварнаго. Это, конечно, заключаетъ въ себѣ глубокое измѣненіе самыхъ основъ идеологии Платона, такъ какъ все отношеніе идей къ міру ограничено актомъ творенія вещей: такимъ образомъ трудность дуализма не просто смягчается, но въ извѣстномъ смыслѣ снимается, ибо вѣкъ акта творенія вещи прямого отношенія къ идеямъ не имѣютъ. Однако, какъ развивается Платонъ въ томъ же Тимеѣ, название вещей лишь предваряетъ познаніе идей, иначе говоря, гносеологический аспектъ идеологии сохраняетъ и здѣсь свою силу, хотя трудности метафизического дуализма здѣсь устраниены.

Тимей стоитъ одиноко среди діалоговъ Платона, хотя и предполагаетъ ихъ. Ученіе о твореніи міра, о Творцѣ сведеніе ученія объ идеяхъ къ учению о вѣчныхъ образцахъ (*пара дегумата* — самый терминъ этотъ встрѣчался у Платона и раньше), — все это ново и необосновано, но именно этой части ученія Платона суждено было сыграть такую громадную роль въ ученіи о мірѣ. Въ позднѣйшемъ платонизмѣ возникаетъ мысль о томъ, что идеи, какъ нетварные образцы міра, не существуютъ виѣ Бога: они толкуются какъ «мысли Бога». Этимъ побѣждается одна изъ труднѣйшихъ сторонъ въ идеологии Платона: безсубъектныя идеи не являются самостоятельнымъ духовнымъ бытіемъ, они являются теперь мыслями Бога, находять свою

основу въ Абсолютномъ субъектѣ, къ которому онтологически и принадлежать. Въ переходномъ ученіи Филона субъектомъ идей является Логосъ (о которомъ Филонъ шговорить, что онъ ни ἀγένητος, ни γένυτος, а μέσος), а сами идеи безспорно уже сотворены. Но поскольку Логосъ остается въ сфере Абсолюта (что достигается съ предѣльной четкостью въ ученіи о Тріединомъ Богѣ въ христіанской доктринѣ), идеи остаются въ области нетварного бытія. Нетварность идеи этимъ окончательно укрѣпляется, но тѣмъ самымъ совершаются раздвоеніе въ софіологии. Нетварная Софія (міръ идей) есть Софія въ Богѣ, софійное же ученіе о мірѣ отрывается отъ момента нетварности. У Аристотеля, какъ позже у стоиковъ въ ихъ ученіи λόγος σπερματικοί, «идей» (формы) вещей не существуютъ отдельно отъ вещей. Софійное ученіе о мірѣ тѣснѣе связывается съ общимъ учениемъ о мірѣ, а то идеальное бытіе, къ установленію которого ведутъ гносеологические анализы, открывается отъ непосредственного отношенія къ міру и связывается съ Абсолютомъ, съ Богомъ.

Чтобы оцѣнить весь смыслъ этой эволюціи идеологіи Платона, необходимо уяснить себѣ, что передъ Платономъ — если не считаться съ «Тимеемъ» — стояла по существу лишь проблема софійности *mira*, проблема того идеального и нетварного (по его концепціи) бытія, къ которому мы восходимъ, познавая міръ. Въ Тимеѣ впервые наਮѣчается софійная проблема въ Богѣ, т.-е. создается новое удвоеніе въ самомъ ученіи объ идеяхъ. Какъ κόσμος νοητός міръ идей существуетъ передъ Богомъ или же — по позднѣйшему толкованію идей, какъ мыслей Божіихъ — въ Богѣ. У Филона этотъ κόσμος νοητός принадлежитъ къ тварному міру въ виду его ученія о чистой трансцендентности Божества, но въ христіанской метафизикѣ *Логосъ* раскрывается въ своей принад-

лежности къ Абсолюту, а съ нимъ и *κόσμος νοητός*, какъ идеальный прообразъ міра входитъ въ сферу Абсолютнаго. Но отъ этого міра вѣчныхъ идей — мыслей Божіихъ, а потому пребывающихъ въ лонѣ Абсолюта — уже по Тимею надо отличать «идею» и «силу» въ вещахъ, — или если воспользоваться терминологіей Аристотеля — надо отличать «сущность», пребывающую въ вещахъ и составляющую ихъ энтелехію. Софійная основа міра и Софія въ Богѣ не только по имени близки, но и по «содержанію» тождественны, — но по способу ихъ бытія *toto genere* они различны. Софія въ Богѣ есть *κόσμος νοητός*, софійная основа міра цѣликомъ принадлежить къ тварному міру.

Такъ раздвинулись эти двѣ части софійной проблемы: дуализмъ трансцендентнаго и имманентнаго, Абсолютнаго и тварнаго бытія разрѣзаетъ сферу идей или во всякомъ случаѣ раздвигаетъ въ ней сторону, связанную съ Абсолютомъ, и сторону, связанную съ міромъ.

Это развиженіе достаточно обосновано; оно не усложняетъ нарочито софійную тему, а лишь обнажаетъ реальную трудность въ ней. Поэтому это развиженіе было плодотворнымъ или во всякомъ случаѣ должно быть понято какъ цѣнное и вѣрное. Проблема софійности міра теперь становится опредѣленнѣе, яснѣе: она заключается въ уясненіи природы софійной основы міра. Конечно, это уясненіе должно итти въ обѣ стороны: должно быть уяснено и отношение софійной основы міра къ міру и отношение ея къ Абсолюту. Я не буду здѣсь входить въ проблему софіологического богословія, и ограничусь указаніемъ на то, что ученіе о *κόσμος νοητός* въ Богѣ (принимая толкованіе идей какъ мыслей Божіихъ) тоже влечеть за собой опасность пантегизма, *ибо учитъ о предвѣчномъ существованіи міра въ Богѣ*. Это предвѣчное существованіе міра дано въ идеальныхъ

его прообразахъ, но тѣмъ самыи все же въ самой природѣ Божества, какъ таковой, міръ данъ хотя бы идеально. Говорить, что такая данность міра въ Богѣ носить лишь идеальный характеръ, т.-е. означаетъ *возможность* міра въ Богѣ, а не реальную его соприсущество природѣ Бога, конечно, означаетъ извѣстный выходъ изъ положенія, но этотъ выходъ не устраняетъ пантеизма по существу, ибо идеальные прообразы міра связаны, въ своей интенціи и смыслѣ, съ *творимымъ* бытіемъ, хотя еще не реализованнымъ, но уже соприсущимъ Богу въ своемъ идеальномъ содержаніи. Твореніе міра, съ этой точки зрѣнія, является твореніемъ въ духѣ «Тимея», а не Библіи: оно заключается лишь въ реализаціи міра, а не твореніи его по существу. Бога въ этой концепціи нельзя мыслить отдельно отъ міра: міръ данъ Ему какъ *κόσμος νοητός*; идеальность этого предвѣчно существующаго міра не устраиваетъ интендированности идей къ ихъ реализаціи, ибо идеи міра были лишь идеальнымъ предвареніемъ возможнаго *тварнаго* міра, не имѣя собственнаго бытія. Изъ тупика пантеизма можно выйти въ ученіи о *κόσμος νοητός*, если отвергнуть ихъ *совѣчность* Богу и отнести возникновеніе *κόσμος νοητός* къ «предвѣчному Совѣту Божію», къ замыслу Бога о созданіи міра. Это предполагаетъ какое то особое *время* въ Богѣ, фиксируетъ какую то точку въ жизни Бога, — но какъ ни трудно мыслить время въ Вѣчности, однако лишь при этомъ вводномъ понятіи *κόσμος νοητός* (реальность чего въ Богѣ нѣть основаній отвергать) оказывается не совѣчнымъ Богу, а слѣдовательно связаннымъ не съ природой Божества.

Я ограничусь этимъ замѣчаніемъ въ сторону софіологического богословія и добавлю еще, что въ софійной антропологіи, въ частности въ ученіи объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ, впервые дается надлежащая точка для сопоставленія софійного

ученія о мірѣ и софіологического богословія. Въ настоящемъ этюдѣ, занятомъ первой проблемой, мы можемъ спокойно пройти мимо труднѣйшихъ темъ софіологического богословія.

6. Основная тема, занимающая насъ, связана съ вопросомъ о возможности преодолѣнія платонизма въ смыслѣ устраненія элемента нетварности ($\alpha\gamma\epsilon\nu\eta\tau\omega$) изъ ученія о софійной основѣ въ мірѣ. Иначе эту задачу можно выразить, какъ устраненіе элемента пантеизма изъ этого ученія. Какъ ученіе о Богѣ должно въ чистотѣ и строгости сохранить начало Абсолютности въ Богѣ и о свободѣ отъ всякаго внесенія связи съ тварнымъ бытіемъ, такъ обратно ученіе о мірѣ *должно быть до конца ученіемъ о тварномъ бытіи*. Міръ во всемъ есть тварное бытіе, — и если мы въ немъ усматриваемъ идеальную сторону, то сама эта идеальная сторона міра, его софійная основа должна быть истолкована *въ границахъ тварнаго бытія*. Эта тема о преодолѣніи всякаго элемента нетварности въ мірѣ совершенно параллельна темѣ о преодолѣніи момента тварности въ Абсолютѣ — на обѣ стороны возможно избѣжать пантеизма лишь въ томъ случаѣ, если только Абсолютное будетъ мыслиться какъ Абсолютное, а тварное какъ тварное. Поэтому и возникаетъ вопросъ: возможно ли это? Беря этотъ вопросъ въ отношеніи къ темѣ о мірѣ мы можемъ формулировать вопросъ такъ: возможно ли ученіе о софійности міра уяснить такъ, чтобы въ него не былъ внесенъ элементъ нетварности? Иначе говоря — возможно ли ученіе Платона обѣ идеяхъ (беря это ученіе въ его существѣ) изложить такъ, чтобы моментъ $\alpha\gamma\epsilon\nu\eta\tau\omega$ (нетварности) не входилъ бы въ самое существо идеи? Возможно ли преодолѣніе платонизма въ этомъ направленіи?

Не трудно увидѣть корень того смѣшенія въ гносеологическомъ изслѣдованіи у Платона, которое привело къ ученію обѣ $\alpha\gamma\epsilon\nu\eta\tau\omega$. Въ

современномъ платонизмѣ типа Гуссерля это учение отсутствуетъ, въ классическомъ платонизмѣ оно глубоко связано съ подходомъ къ проблемѣ идей. У Гуссерля гносеологический анализъ решительно избѣгаетъ всякой «онтоптикації» и оставляетъ различie идеального и чувственного имѣющимъ силу лишь въ порядкѣ познанія. У Платона же гносеологический анализъ такъ переплетается съ метафизическими, между гносеологическими и метафизическими различіями устанавливается такая полная и существенная параллель, что она является даже аргументомъ для Платона. Различію чувственного и надчувственного знанія соответствуетъ различие двухъ категорій бытія — $\chi\acute{e}ne\sigma\varsigma$ и, то $\epsilon\gamma\tau\omega\varsigma$ $\delta\upsilon$. То, что не принадлежить $\chi\acute{e}ne\sigma\varsigma$ 'у, то стоитъ виѣ его, т. - е. является $\alpha\gamma\epsilon\mu\eta\tau\omega\varsigma$. Это не доказательство, а простой выводъ изъ указанной параллелизациіи гносеологическихъ и метафизическихъ положеній. Если же вдуматься въ самый анализъ Платона, то безспорнымъ является, въ силу этой аргументаціи, столь часто развиваемой Платономъ въ его діалогахъ, лишь «идеальность» идеи, т.-е. свобода ихъ оть границъ пространства и времени. Истолкованіе этой идеальности въ метафизическихъ терминахъ есть настоящее $\mu\acute{e}ta\beta\alpha\varsigma\varsigma$ $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ $\alpha\gamma\mu\lambda\sigma\gamma\mu\varsigma\varsigma$, всякой вещи усматривается нами какъ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}$ $\mu\acute{o}\lambda\lambda\mu$, какъ тождественное себѣ единство, сохранившее свою силу независимо оть измѣненій во времени и пространствѣ. Эта независимость оть времени и пространства есть просто иное выраженіе самотождественности всякаго эйдоса, всякой «сущности». Время и пространство могутъ его пронизывать, но этимъ не устраниютъ его идеальной устойчивости. Изъ этого не слѣдуетъ ли безконечность идеальной стороны бытія — въ томъ смыслѣ, что никакой границы во времени и пространствѣ не можетъ быть для него указано?

Если думать о бесконечности впередъ, то въ этомъ нѣть никакой трудности, но совсѣмъ иное приходится сказать о бесконечности назадъ, въ прошлое. То, что однажды началось, можетъ обладать свойствомъ бесконечной жизни, но сама наличность бесконечной жизни *не означаетъ еще ея безначальности*. Нѣть не только никакого противорѣчія въ понятіи тварной бесконечности, т.-е. бесконечности, имѣющей начало, но наоборотъ понятіе безначальной бесконечности, т.-е. нетварность логически утверждаетъ *единичность* такой нетварной субстанціи. Съ полной отчетливостью это формулировалъ уже Спиноза. Плюрализмъ возможенъ лишь въ области тварного, относительного бытія, въ области же абсолютного бытія онъ логически не можетъ бытьдержанъ. Поэтому открытие плюрального бытія ведетъ къ абсолютизаціи его, если только бесконечность влечетъ за собой его безначальность. Изъ этого затрудненія можно выйти такъ, какъ это сдѣлалъ Франкъ, т.-е. признать, что идеальное бытіе есть иѣкое всеединство: оно единично и признаніе его абсолютности не создаетъ дальнѣйшихъ логическихъ затрудненій. Раздѣляя во многомъ аргументацію Франка, я долженъ признать, что позиція Франка даетъ единственный выходъ изъ тупиковъ платонизма (беря его въ ученишъ объ идеяхъ, какъ основѣ міра). Если идей множество, они не могутъ входить въ абсолютное бытіе, слѣдовательно не могутъ быть безначальны. Поэтому для всѣхъ системъ, продолжающихъ итти по путямъ Платона, необходимо: либо признать организмъ идей всеединствомъ и Абсолютомъ, либо признать тварность сущностной стороны въ вещахъ. Понятіе тварного идеального бытія логически вполнѣ допустимо уже по одному тому, что само время, какъ оно известно намъ по тварному бытію, тварно: иначе мыслить его не приходится: оно возникаетъ вмѣстѣ съ возникновенiemъ

міра. Можно итти путемъ Франка, но его построение, вполнѣ удачное въ части, обращенной къ объясненю міра, содергить въ себѣ трудность въ такомъ сближеніи Абсолюта и тварнаго бытія, которое по разнымъ основаніямъ не можетъ быть принято. Всеединство, о которомъ постоянно говорить Франкъ, такъ близко, такъ непосредственно связано съ феномenalнымъ бытіемъ, что оно соучаствуетъ въ его жизни и тѣмъ является въ мнимости своей абсолютности. Оно по существу со пряжено съ тварнымъ бытіемъ и онтологически неотдѣлимо отъ него. Именно вслѣдствіе этой онтологической близости своей къ міру тварному софійная основа міра не можетъ быть вводима въ сферу Абсолютнаго, иначе получается то непозволительное сближеніе Абсолюта и тварнаго бытія, которое внутренно заключаетъ въ себѣ начально пантезма.

Лиши понятіе тварнаго бытія даетъ ключъ къ логически и философски корректному уясненю всего вопроса. Съ метафизической точки зрѣнія міръ во всемъ тваренъ — и въ своей идеальной основѣ и въ своемъ чувственному многообразіи; иначе говоря, въ основу творенія положена идеальная, всеединая и цѣлостная система, источникъ творческихъ силъ, живая, энтелехійная субстанція міра, идеальное предвосхищеніе основныхъ его будущихъ формъ. Это и есть первая стадія творенія, ибо облеченіе идеальной основы міра въ чувственную оболочку было въ значительной степени лишь объективаціей, выявленіемъ того, что заключалъ въ себѣ міръ какъ идеальная система. «Сѣмена вещей» въ этой идеальной, софійной основе міра были даны уже, — идеи вещей поистинѣ неотдѣлимы отъ вещей, будучи реальной и живой творческой основой ихъ. Поэтому софійная основа міра есть не *κύριος νοητός*, но живая и дѣйственная, но въ то же время идеальная,

не знающая непрозрачности и границъ времени и пространства система, для которой неизбѣжно было облечься въ чувственную оболочку, специфицировавшую и дифференцировавшую ту идеальную систему міра, которая была создана «въ началѣ».

Такова схема метафизики творенія. Тварное бытіе сплошь тварно, но есть вѣчное «древо жизни», есть подлинная, хотя и небезначальная вѣчность софійной основы міра. Поэтому и реально для пониманія міра понятіе грѣха, тѣнь которого отъ человѣка пала на весь міръ (Римл. 8, 19-22), что идеальная цѣлостность и стройность міра, по естественному ходу вещей, нынѣ не находить своего гармонического объективированія въ мірѣ. Тѣнь грѣха не устранила, не ослабила тварной Софіи, но ослабила возможность ея всецѣлой реализаціи въ чувственномъ мірѣ, который подлежитъ «спасенію», «обоженію», которое вернетъ міру утраченное, первозданное соотвѣтствие его чувственной стороны идеальной. Грѣхъ въ мірѣ разстроилъ іерархію тварной Софіи и чувственного, во времени и пространствѣ осуществляющаго свое многообразіе міра, но творческая сила и идеальный замыселъ бытія живы въ мірѣ и нынѣ.

Но понятіе тварной вѣчности, тварной Софіи является вполнѣ разрѣшающимъ и тѣ гносеологическая проблемы, которые встаютъ передъ нами. Познаніе міра идетъ отъ его феноменальной стороны къ «идей» — познаніе міра у человѣка есть распознаваніе именно идеальной стороны въ чувственномъ мірѣ. У животныхъ, у дѣтей, отчасти и у взрослыхъ существуетъ чувственное познаніе какъ таковое, переходящее непосредственно въ дѣйствіе, но то познаніе, которое заключаетъ въ себѣ усвоеніе «понятій» о мірѣ, а не только самого міра есть усвоеніе «идей» въ вещахъ. То, что при этомъ познается, есть не отвлеченная «сущность», получаемая при отбрасываніи всего чувственного,

а живая и творческая, но и идеальная, т.-е. пре-
бывающая вѣчно (хотя и не безначально) основа
бытія. «Ідеація» или усвоеніе въ идеальной ин-
тиції «сущностей» есть непроизводная сила на-
шего духа, но способъ познанія и усвоенія софій-
ной основы міра удостовѣряеть только одно —
идеальность ея, но ничего не имѣть въ себѣ
устраниющаго тварность ея.

Итакъ, софійная основа міра есть цѣликомъ
и до конца тварная. Это значить что въ пониманіе
міра нами не привносится ни одного грана абсо-
лютного начала. Какъ мыслить въ Абсолютъ міръ,
— есть не столько философская, сколько бого-
словская тема, однако въ связи съ ученіемъ объ
образѣ Божіемъ, чего я долженъ коснуться въ
слѣдующемъ этюдѣ. Здѣсь же мнѣ хочется только
отмѣтить что даетъ, сравнительно съ современ-
нымъ естественно научнымъ пониманіемъ міра,
софійное пониманіе его, намѣченное въ предыду-
щихъ страницахъ.

7. Современный натурализмъ выросъ изъ деи-
ма, т.-е. изъ исключенія промыслительного дѣй-
ствія Бога въ мірѣ. Продуманный до конца, онъ
ведеть къ исключению чуда, которое какъ разъ
и есть дѣйствіе Бога въ мірѣ, а слѣдовательно къ
уничтоженію всякой религіозной жизни, ибо ре-
лигіозная жизнь вся основана на возможности
прямого и непосредственного взаимообщенія съ
Богомъ. Но замыкая міръ въ немъ самомъ, пытаясь
обойтись безъ признанія дѣйствія Бога въ мірѣ, на-
турализмъ постоянно долженъ выходить за предѣ-
лы реального міра. Космологические и натур-
философские мотивы неизбѣжно вдвигаютъ въ на-
турализмъ ученіе о природѣ, какъ «творческой
эволюції», какъ о непрерывномъ и неизсякаемомъ
потокѣ творческой енергіи, опредѣляющемъ смѣ-
ну явлений. Натурализмъ не въ состояніи учить объ

одной *natura naturata*, онъ неизбѣжно учитъ о *natura naturans*: природа подчинена закономѣрности, ни происхожденіе которой, ни устойчивость непонятны, природа неисчерпаема въ своей мощи, въ своемъ неустанномъ движеніи впередъ. Натурализмъ съ внутренней необходимостью развиваетъ мистическое воспріятіе природы — и порождаетъ тѣмъ самымъ свою реакцію — позитивизмъ. Но позитивистической натурализмъ не сокращаетъ, а умножаетъ загадки и въ концѣ концовъ приходитъ къ очень скромной задачѣ «описанія фактовъ», не претендуя на истолкованіе ихъ. Такъ возникаетъ изъ позитивизма агностицизмъ (О. Контъ — Г. Спенсеръ), изъ которого неизбѣжно снова рождается мистицизмъ (обычно пантегистического типа). Естествознаніе никакъ не можетъ себя изолировать отъ проблемы міросозерцанія и тамъ, гдѣ это пытаются осуществить, тамъ незамѣтно вырастаетъ міросозерцательная установка. Изъ этого круга выходомъ является критицизмъ, четко и опредѣленно констатирующей непрерывность перехода отъ науки къ міросозерцанію, отъ познанія частей къ познанію цѣлого. Но критицизмъ несетъ съ собой ученіе объ идеальныхъ элементахъ въ познаніи и тѣмъ самымъ сразу освобождается отъ близорукаго позитивизма: теорія научнаго знанія неизбѣжно становится системой идеал-реализма.

Софійное ученіе о мірѣ и есть прежде всего ученіе о томъ, что идеальное въ мірѣ есть его «основа», къ которой мы неизбѣжно приходимъ, когда вдумаемся въ составъ нашего знанія. Идеальное въ мірѣ не есть только «соединительная ткань» закономѣрности — оно не виѣшне міру, а составляетъ источникъ его структурности и творческой мощи, она изнутри «свѣтить» міру. Надо признать одинаково жалкими и скучными тѣ системы, въ которыхъ устраниется либо реальная, либо идеаль-

ная сторона міра: описание фактовъ не можетъ затмнить структурности міра и его творческой основы, сосредоточеніе на «законахъ» міра не должно съ другой стороны вести къ «развѣществленію» міра. *) «Плоть» міра столь же дѣйствительна, какъ и идеальная сторона въ немъ. Утвержденіе и уясненіе двухъ сторонъ въ мірѣ, связанныхъ между собой единствомъ тварности, и есть ученіе о софійности міра. Это ученіе есть реализмъ, но освѣщенный признаніемъ идеальной основы всего реального; оно есть идеализмъ, но не отрѣшенный, а конкретный, непосредственно ведущій отъ основы міра къ его живому многообразію. Въ идеальной основѣ міра источники его структурности и цѣлостности, въ ней же основа творческой силы, не изсякающей въ мірѣ.

Но міръ и въ реальнй, и въ идеальной сторонѣ своей есть тварное бытіе. Это понятіе тварнаго бытія можетъ быть правильно формулировано лишь при признаніи того, что объясненіе міра возможно, если только оно исходитъ изъ Абсолюта: Абсолютъ и есть для міра то, отъ чего надо исходить въ объясненіи міра. Міръ ни въ реальнй, ни въ идеальной сторонѣ не есть *causa sui*, а слѣдовательно онъ есть тварное бытіе. Что реальное въ мірѣ тварно, это безспорно; но столь же ясно, что и идеальное въ мірѣ тварно, ибо оно безъ-субъектно, являясь лишь устойчивой, неизсякающей основой міра. Софійная основа міра сама держится Абсолютомъ, но не можетъ быть нетварной, т.-е. быть Абсолютомъ, ибо тогда она не могла бы быть конкретной основой реальнаго многообразія въ мірѣ. Софійное ученіе о мірѣ тѣмъ и важно, что учить о тварной безконечности, о тварной вѣчности, но относя это не къ реальнй, а къ идеальной

*) См. мою книгу «Проблема психической причинности». Стр. 124 и дальше.

сторонѣ въ мірѣ. Иначе говоря, оно освобождается оть внесенія въ мірѣ, абсолютнаго начала, начала нетварности освобождается оть смѣшенія двухъ сферъ — нетварной и тварной. Абсолютъ творить идеальную основу міра и сообщаетъ ей вѣчную силу бытія; по своей идеальности, свободѣ оть не-проницаемости времени и пространства эта софійная основа міра становится проводникомъ лучей Абсолюта въ мірѣ. Дѣйствіе Бога въ мірѣ осуществляется черезъ софійную его сферу; поэтому дѣйствіе Бога не разрушаетъ закономѣрности міра даже тогда когда оно выходитъ за ея предѣлы: софійная основа міра, хранящая закономѣрность его, остается тождественной себѣ.

Софійность міра достигаетъ своего внутренняго самосвѣченія въ человѣкѣ. Можно сказать, что человѣка нельзя понять въ системѣ натурализма; всякий добросовѣстный и глубокій умъ долженъ это признать. Человѣкъ носитъ въ себѣ тайну времени и сверхвременности, ограниченности и бесконечности. Въ своемъ духовномъ бытіи человѣкъ обнаруживаетъ тварность духовнаго міра, но и его идеальность; оно есть высшая точка міра, но оно включено въ мірѣ. Ученіе о человѣкѣ требуетъ софійного ученія о мірѣ. Но признаніе софійности міра не только впервые объясняетъ человѣка, оно раскрываетъ іерархичность и въ немъ *) и въ мірѣ: реальное въ мірѣ и въ человѣкѣ периферично и производно, оно живеть и живится духовной своей стороной. Натурализмъ всѣхъ толковъ не хочетъ знать Абсолюта и тѣмъ неизбѣжно вносить моменты абсолютности въ мірѣ; съ другой стороны натурализмъ переходитъ въ акосмизмъ, въ отверженіе міра и гнушеніе имъ, такъ какъ онъ не вмѣщаетъ въ себя той живой свя-

*) См. мой этюдъ «Объ іерархическомъ строѣ души» (Труды Р. Научнаго Института въ Прагѣ. Т. II).

зи съ Абсолютомъ, которая дана въ религіозной жизни. Подлинность этой связи съ Абсолютомъ ведеть, при господствѣ натурализма, къ признанію мнимости и иллюзорности міра, къ акосмизму. Одно лишь софійное ученіе о мірѣ, преодолѣвая натурализмъ, устраниетъ акосмизмъ: оно указываетъ границы міра, какъ тварного бытія, подчиняя его Абсолюту, а въ ученіи объ идеальной основѣ міра устанавливаетъ вѣчную, но и тварную, идеальную, но не безначальную его природу.

B. B. Зѣньковскій.

РЕЛИГІОЗНАЯ УТОПІЯ

АЛ. А. ИВАНОВА

1.

Въ теченіи послѣднихъ 10-15 лѣтъ, главнымъ образомъ историками искусства, нѣсколько разъ поднимался вопросъ о своеобразныхъ религіозно-философскихъ воззрѣніяхъ творца «Явленія Христа народу». Изъ за ставшаго почти что традиціоннымъ образа Иванова, радикала-шестидесятника и реалиста-передвижника, поклонника Давида Штрауса и религіознаго скептика, началъ понемногу выступать иной обликъ художника носившаго въ себѣ «что то мистическое» по выражению Тургенева, обликъ друга Гоголя, который воспринималъ свою работу, какъ служеніе Богу — «заказыватель Богъ, а не кто другой» (выраженіе Гоголя изъ письма къ Иванову 28. XII. 47) Ивановъ сталъ представляться кой кому художникомъ, воплотившемъ «рускій религіозный идеаль» (Бенуа, Машковцевъ). Въ самомъ дѣлѣ — знакомство съ «Жизнью Иисуса» Штрауса было только началомъ нѣкоего тяжелаго кризиса въ духовномъ развитіи Иванова. *Какъ понималъ самъ Ивановъ значеніе труда Штрауса и почему онъ рѣшилъ посвятить всю свою дальнѣйшую художественную дѣятельность осуществленію грандіознаго плана постройки храма, въ просписи котораго должна была быть воплощена штраусовская конструкція жизни Христа, остается до сихъ поръ не совсѣмъ яснымъ.* Во всякомъ случаѣ для Иванова идеи Штрау-

са были никоимъ образомъ не средствомъ «анти-религіозной пропаганды», а наоборотъ — основой какой то своеобразной системы религіознаго переживанія, системы, правда, намъ не совсѣмъ ясной въ цѣломъ. Но вѣдь «штраусіанство» Иванова было лишь позднѣйшимъ этапомъ его развитія; и въ этотъ позднѣйшій періодъ продолжаютъ дѣйствовать болѣе ранніе религіозные мотивы міросозерцанія Иванова — его утопическое и своеобразно-славянофильское православіе. Между тѣмъ обѣ этомъ раннемъ періодѣ религіознаго развитія Иванова мы знаемъ совсѣмъ мало.

Религіозная эволюція Иванова и не можетъ быть, конечно, понята безъ изученія до сихъ поръ полностью неопубликованныхъ рукописей Иванова (въ Румянцевскомъ музеѣ). Для раннихъ годовъ Иванова огромное значеніе пріобрѣтаетъ только что опубликованная неутомимымъ изслѣдователемъ Иванова В. М. Зуммеромъ (въ свое время впервые основательно проработавшимъ вопросъ о вліяніяхъ идей Штрауса въ библейскихъ и евангельскихъ композиціяхъ Иванова *) рукопись А. А. Иванова, писанная имъ въ мартѣ 1847 года и озаглавленная: «Мысли при чтеніи Библіи».**) Содержаніе этихъ мыслей представляетъ поразительную

*) См.: 1. Система Библейскихъ композицій А. Иванова, «Искусство», 1914, NN 7-12; 2. О вѣрѣ и храмѣ А. Иванова, «Христіанская мысль» 1918 и отдѣльно; позднѣйшія работы Зуммера обѣ Ивановъ. 3. Проблематика художественного стиля А. Иванова. «Ізвѣстія Азербайджанскаго Университета», 1925, 2-3; 4. Неизданные письма А. Иванова къ Гоголю. Тамъ же 1925, 4-5; 5. Книга Боткина какъ материалъ для біографіи А. Иванова. «Мистецтво Знавство» Харьковъ 1928.

**) Статья В. М. Зуммера: «Эсхатологія Ал. Иванова» въ посвященномъ В. П. Б. по случаю 70-лѣтія со дня рожденія III-мъ томѣ «Ученыхъ записокъ научно изслѣдовательской кафедры исторіи европейской культуры». Харьковъ 1929, стр. 387-409. На стр. 393-408 отпечатана полностью упомянутая рукопись Иванова, изъ которой до сихъ поръ въ работахъ обѣ Ивановъ (А. П. Новицкого Опыт полной біографіи Ал. Иванова. М. 1895; Н. И. Романова: Ал. Ивановъ... М. 1907; Н. И. Машковцева: Творческий путь Ал. Иванова. «Аполлонъ» 1916, № 6-7) приводились лишь небольшие отрывки.

аналогію съ цѣлымъ рядомъ другихъ уточническихъ плановъ и программъ христіанской соціальной реформы, возникшихъ на славянской почвѣ въ тѣ же годы — оть Гоголя и Кіевскихъ Кирило-Мефодіевскихъ братчиковъ (о которыхъ за послѣдніе годы опублікованъ цѣлый рядъ новыхъ и частью поразительно-интересныхъ матеріаловъ, въ особенности В. Міаковскимъ въ различныхъ украинскихъ изданіяхъ) до Мицкевича и Круликовскаго.

Своебразіе Ивановской Утопіі — въ ея конкретности и непосредственности. Для Иванова ясны не только *общія* очертанія того «царства Божія» которое должно наступить въ Россіи въ ближайшіе годы, въ царствованіе императора Николая 1-го, но и *детали* организаціи жизни — одежда, формы жизни — по крайней мѣрѣ его самого — Ал. Иванова, призванаго быть «художникомъ Русскимъ», который долженъ быть ближайшимъ сотрудникомъ русскаго царя. Для Иванова мелочи его собственной жизни какъ то вплетаются въ общій планъ построенія царства Божія; онъ настолько непосредственно чувствуетъ себя его пророкомъ и провозвѣстникомъ, что отдѣльные события своей жизни разсматриваетъ какъ тѣ или иные этапы на пути въ царствію Божію. Въ этомъ смыслѣ замѣтки Иванова напоминаютъ стиль сектантскихъ «пророковъ».

Приведемъ нѣсколько наиболѣе характерныхъ отрывковъ «Мыслей, приходящихъ при чтеніи Біблії». Мы позволяемъ придать этимъ отрывкамъ нѣсколько болѣе «систематическое» расположение, чѣмъ то, какое имѣется въ самомъ оригиналѣ.

2.

По поводу коронаціи Николая 1-аго въ 1826 году, тогда 20-лѣтній Ивановъ написалъ «аллего-

рію» — «Благоденствіе Россіи подъ скипетромъ Николая 1-го». Черезъ 10 лѣтъ онъ пишеть «мы, обширное славянское племя, подъ владычествомъ Императора Николая остались послѣднимъ народомъ, существующимъ подъ благодатнымъ скипетромъ Монарха нашего рѣшить Златой Вѣкъ всего человѣчества» *). И такъ и позже — царствованіе Николая Павловича — критической поворотный моментъ въ исторіи человѣчества: «при Московскомъ юбилеѣ (разумѣется 10-лѣтній юбилей коронаціи Николая Павловича въ 1851 г.) пусть рѣшится государь, вслѣдствіе кабалистического числа 7, заложить новый храмъ Спасителю, какъ результатъ всѣхъ вѣрованій, отданныхъ на разборъ послѣдней націи на планетѣ землѣ». «Мессія, котораго ждутъ жиды, и второе пришествіе, которому вѣрять символические христіане, есть Русскій Царь, Царь послѣдняго народа, въ загогъ образованіи котораго положено: критика, самоотверженіе и переимчивость. Это тогда сбудется, когда царь будетъ полный христіанинъ, не по символамъ, а по внутреннему достоинству собственной своей души. Теперь же дѣло каждого избраннаго устраивать царя съ вельможами къ этому идеалу...» «Въ послѣднемъ народѣ нужно ждать царя Христоподобнаго, — и тогда будетъ все человѣчество наслаждаться благоденствіемъ и сбудется программа царствія небеснаго, дарованнаго намъ смертію Спасителя», — «рѣшеніе златого вѣка будетъ зависѣть отъ царя надъ славянскими племенами, который совершенно будетъ равенъ Христу въ высокой правильности въ вѣрѣ Бога. И тогда сбудутся пророчества и будетъ едино стадо и единъ пастырь».

Россія призвана къ этому осуществленію царства Божія, ибо «Россія — результатъ всѣхъ на-

*) Въ цитатахъ изъ Иванова исправляю его правописаніе — своеобразное, но непослѣдовательное.

родовъ, о сю пору существовавшихъ. Отъ нее должно ждать законовъ все человѣчество, вслѣдствіе какъ начнется повсѣмѣстное царство Небесное на нашей планетѣ землѣ». «Седьмая часть планеты присуждена — силой Божественныхъ откровеній, подъ неограниченныи правленіемъ царя и законныхъ помощниковъ, съ пособіемъ избранныхъ народа — установить вѣчный миръ на землѣ». «Силы человѣчества должны выразиться во всей полнотѣ въ послѣднемъ народѣ»... «наконецъ, вызвалъ Богъ на славу свою послѣдній народъ къ образованію, народъ, который онъ называлъ отъ славы своей славянами. Это то разумѣль Исаія «во второй главѣ».

Ивановъ отличаетъ Россію — государство и русское племя. Въ 40-хъ годахъ иностранцы (нѣмцы) играли еще слишкомъ видную роль въ государственной жизни Россіи, чтобы о нихъ можно было умолчать. «Нѣмецкій элементъ, если только онъ не враждебно дѣйствуетъ на русскаго, является намъ какъ бы рука Провидѣнія, чтобы вывести насъ изъ сна и бездѣйствія, которое мы получили во время сліянія въ одно цѣлое могучее государство Россійское посредствомъ ига татарскаго. Не будемъ же мы озлобляться успѣхами нѣмцевъ, преданныхъ совершенно Россіи. — Не будемъ враждовать и съ тѣми братьями, что имѣютъ въ роду своеѣ какія нибудь замѣси нѣмецкія. — Здѣсь рука Божія хочетъ только помочь нашему переходному повѣденію сдѣлаться результатомъ всей планеты и возстановить царство небесное на землѣ, данное намъ въ Словѣ Сына Божія». «Приливы разныхъ племенъ европейскихъ, одушевленные симъ новымъ и послѣднимъ колоссомъ, восчувствовали свои силы трудиться и славить его пользы на разнородныхъ своихъ инструментахъ. Что же будетъ если и коренные жители ее изъ славянскаго племени двинутся къ сорев-

нованію для ее прославленія. — Пока примѣровъ не много: Крыловъ и Кулыбинъ. Будущіе должны выйти, сильно озаренные свѣтомъ Христовыи и вдоворить въ цѣломъ мірѣ, какъ послѣдніе изъ народовъ планеты, идущихъ къ образованію, царство небесное, данное человѣчеству самимъ его Создателемъ за 1846 лѣтъ». «Каждый русскій долженъ отречься отъ себя и трудиться, сколько силы достанеть, въ пользу всего человѣчества, гдѣ болѣе всего его поймуть свои, какъ свѣжіе люди, сохранившіе первообразную цѣлость нравовъ. Будеть время, что человѣчество сознается, что безъ русскихъ имъ нельзя достичь до общей цѣли — благоденствование во вѣки вѣковъ». «Нѣмцевъ сдѣлать слугами настоящихъ русскихъ и на этихъ основаніяхъ дѣлиться съ ними откровеніемъ». — Ивановъ, живя заграницей измѣнилъ свое отношеніе къ европейской культурѣ, предпочелъ европейскія «мирныя и тихія занятія всѣмъ надутостямъ нашимъ»; въ «Мысляхъ» мы имѣемъ уже попытку синтетической формулы примиренія Россіи и Европы.

Россія, по мнѣнію Иванова уже созрѣла для Золотого Вѣка — «Теперь мы находимся въ томъ времени, когда, наконецъ, нація послѣдняго народа въ образованіи дошла до духовнаго своего развитія». Ивановъ вѣрилъ, что Христоподобнымъ Царемъ суждено быть Николаю I-му. Впрочемъ, «нужно, чтобы ошь много претерпѣлъ и былъ ниспроверженъ своимъ народомъ», чтобы онъ «попыталъ горькихъ искушеній», такъ какъ «только страданіями постигаются великія и высокія истины». «Предсказаны войны и междуособія». «Передъ эпохой золотого вѣка человѣчества уныніе людей такъ будетъ велико, какъ никогда еще не бывало и никогда болѣе такого труднаго периода въ человѣчествѣ не будетъ» («очень похоже на наше настоящее положеніе общества» замѣчаетъ Ива-

новъ). «Но послѣ этого унынія будетъ совершенное распаденіе нравственное. И всѣ высокія добродѣтели пошатнутся въ своихъ основаніяхъ. Тогда увидять Царя въ духѣ истины, который будетъ окруженою большою духовною мощностью вельможъ и великихъ людей по разнымъ отраслямъ образованія, что составлять его славу. Онъ пошлетъ своихъ вельможъ, чтобы собрать избранныхъ, т.-е. людей специально трудящихся о развитіи способностей душъ человѣческихъ, со всѣхъ сторонъ свѣта» («тутъ разумѣются иностранныя книги», замѣчаетъ Ивановъ). «Когда вы увидите, что къ этому все приближается, знайте, что Царь уже совершенно готовъ дѣйствовать въ духѣ истины и уже находится въ самомъ пунктѣ. Что же касается до этого дня, то никто его не знаетъ навѣрное, — ни вельможи высокихъ умовъ и образованія, ни самъ Царь, но это одному извѣстно Провидѣнію».

Путь къ Царству Божію для Иванова — черезъ красоту и искусство, черезъ творчество. «Красота спасаетъ міръ», могъ бы онъ повторить съ героемъ Достоевскаго. «Царь пошлетъ вельможъ установить истинный порядокъ, и, такимъ образомъ устроится конецъ вѣка заботъ, страданій и мученій удаленіемъ людей, мѣшающихъ истинному развитію образованія, т.-е. мелкихъ незаконныхъ властителей, тогда Геніи и Таланты вдругъ осѣнятъ человѣчество своимъ могуществомъ». «При второмъ пришествіи всѣ отрасли ума человѣческаго, требующія глубокаго мира и спокойствіи, получать полное свое развитіе, а въ особенности живописцы исторические сдѣлаютъ чудеса неслыханные и по высокоимъ мыслямъ и по точности изысканій и по величайшему вкусу въ исполненіи». — Не случайно названы здѣсь «живописцы историческіе». Живопись — «образное богоопознаніе». Еще въ 1833 году намѣченная Ивановымъ идея «храма вкусовъ» преобразуется теперь въ мысль о

«храмъ царствію небесному» (осуществить эту мысль и намѣревался самъ Ивановъ). Живопись должна выдѣлить изъ «вѣковыхъ злоупотребленій» самое ядро, самую сущность христіанскаго ученія. Въ этомъ храмъ должны найти въ полнотѣ выраженіе творческія силы всего человѣчества, которое послѣ созданія храма «уже не будетъ имѣть силъ, чтобы производить, но будетъ жить въ вѣчномъ мірѣ». И Ивановъ записываетъ въ «Мысляхъ» — «Задать брату программу храма всемірного Спасителю — Это въ Москвѣ. — Въ томъ мѣстѣ, гдѣ рѣшилась судьба Россіи рѣчью Авраамія Палицына. Иконостасъ, вслѣдствіи собранныхъ самыхъ строгихъ историческихъ свѣдѣній, составленъ будетъ совершенно во вкусѣ византійскомъ, — живопись превосходна до безыменности художника. На стѣнахъ храма вмѣшиваются исторія евангельская и библейская на фасадѣ — Внутренняя ограда храма украшена мозаическими изображеніями всѣхъ важнѣйшихъ происшествій нашей исторіи до сего времени. Наружная сторона ограды украшена всемірными эпохическими предметами, гдѣ входитъ и ужасъ раскола католического и его казнь въ лютеранизмѣ». — Здѣсь, пожалуй, предвосхищеніе Федоровской идеи «всемірной выставки». Но прежде всего — здѣсь, м. б. ключъ къ смыслу позднѣйшаго проекта «штраусовскаго» храма Иванова. Штраусовскій храмъ долженъ быть объединить въ своей живописи (какъ это показываютъ сохранившіеся эскизы Иванова; часть ихъ издана В. М. Зуммеромъ — «О вѣрѣ и храмѣ...») библейскую и евангельскую исторію съ античной и восточной мифологіей и сагой. Для Штрауса сближенія священной исторіи съ мифологіей были средствомъ очищенія священной исторіи отъ мифологическихъ элементовъ, для многихъ штраусіанцевъ (и русскихъ въ томъ числѣ) — средствомъ «разоблаченія» евангельскихъ разсказовъ, дока-

зательствомъ ихъ подложности. Для Иванова, какъ будто, сходство античной мифологіи съ евангельскимъ разсказомъ было основою для сакрализаціи всего религіознаго опыта человѣчества, да и всей исторіи человѣчества вообще. Для штраусіанца-скептика мифы надлежало изгнать изъ храма вѣры (поскольку какой-то уголокъ для вѣры еще оставался). Ивановъ дѣлаетъ противоположный выводъ — и мифологія принимается въ храмъ Спасителю. Не имѣя, конечно, яснаго представлениія о философскихъ теченіяхъ эпохи, Ивановъ, какъ будто, какимъ то внутреннимъ чутьемъ воспринялъ Штрауса въ духѣ «философіи мифологіи» Шеллинга. — Здѣсь, конечно, опубликованіе неизданныхъ матеріаловъ дастъ больше основаній для опредѣленнаго сужденія.

3.

Упомянувъ о планѣ Храма Спасителю, мы подошли къ тому пункту воззрѣній Иванова, въ которомъ его вѣра находила мѣсто для него самого и его художественнаго творчества.

Еще Николай Павловичъ будетъ христіанскимъ «Христоподобнымъ Царемъ», который осуществить царство Божіе на землѣ или сдѣлаетъ первые шаги къ его осуществленію, то А. А. Ивановъ долженъ быть тѣмъ «художникомъ русскимъ» или «художникомъ историческимъ», который призванъ черезъ искусство руководить са-мимъ государемъ и судьбами Россіи.

Ивановъ предвидѣлъ передъ началомъ построе-нія царства Божія наступленія періода «великаго унынія», ниспроверженія Николая Павловича на-родомъ. Въ этотъ моментъ и готовится Ивановъ подѣйствовать на государя, сообщить ему свои планы, открыть ему будущее Россіи: «удивляться мнѣ, если въ разъяренный часъ Государя, я его не

только успокою, но и обрадую, какъ никогда, открывъ ему тайну будущей Россіи, которую онъ долженъ начать приводить къ этой новой цѣли и славной, «благословенной».

«Сдѣлаться жрецомъ будущей Россіи» — такъ ощущаетъ Ивановъ свое призваніе. Онъ будетъ жрецомъ-художникомъ. «Для того меня Богъ и воспитываетъ ужасами несправедливаго и угѣснительного татарства, чтобы послѣ дѣйствоватъ къ совершенному его истребленію въ мірѣ художниковъ что будетъ имѣть вліяніе на всю Россію». Отъ «развитія способностей художниковъ» зависитъ «вся эстетическая жизнь человѣчества, а, слѣдовательно, и счастливая его будущность». Поэтому, какъ указываетъ Зуммеръ, Ивановъ съ 1832 года занять составленіемъ проектовъ организаціи, жизни художниковъ почти что въ формахъ религіознаго ордена, ставя цѣлью «усовершенствованіе ихъ какъ въ нравственности, образованіи, такъ и въ Искусствѣ», стремясь сдѣлать изъ каждого полнаго человѣка и художника». Въ этихъ проектахъ («Златой вѣкъ художниковъ русскихъ», «Законы художникамъ») разработанъ съ характерной для Иванова детализацией порядокъ работы и жизни художниковъ. Они «служатъ, какъ левиты въ храмѣ Саломоновомъ», при выпускѣ учащихся изъ Академіи «два профессора въ чрезвычайномъ собраніи читаютъ по очереди 17 главу евангелія отъ Луки», — «Царство Божіе внутри васъ есть». — Въ «Мысляхъ» интересъ Иванова сосредоточивается на его собственной роли — «живь милостивымъ подаяніемъ и угѣшить Государя своими трудами въ горестные его минуты, отказываясь отъ всѣхъ отличій и наградъ, надѣвъ въ защиту сего армянскаго мужицкаго съ золотой медалью на шее». «Жить милостивымъ подаяніемъ, опубликовавъ въ газетахъ воззваніе къ оному и приставивъ кружку къ дверямъ студіи. — Пр-

сить Государя, чтобы ничего не давалъ на мое содержаніе, и приглашать его въ часъ горестный къ новому открытию какой-либо композиціи исполненной, даваль чувствовать ее сначала теоретически, всегда намекая на главную основную цѣль: что Россія — результатъ всѣхъ народовъ, о сю пору существовавшихъ...» «Художникъ русскій: почетный гражданинъ, одѣть по купечески.

— Доступъ свободный во дворецъ. Присутствуетъ при всѣхъ разнообразныхъ положеніяхъ Государя. — Ни въ какія дѣла не мѣшается. Въ грустный или ярый часъ царя онъ составляетъ Гусли, т. е., разсказываетъ Государю какой-нибудь эпохической фактъ Бібліи и подъ конецъ представлена словами со всѣми обстоятельствами, исполнивъ часть литератора, — показываетъ оконченный эскизъ, который до сего времени держить въ величайшемъ секрѣтѣ. Такимъ образомъ, царь открываетъ композицію для публики. — Такимъ образомъ смягчается нравъ царя посредствомъ искусства живописи и располагаетъ его къ благотвореніямъ для своего народа. Художникъ живеть милостивымъ подаяніемъ, у него въ домѣ стоять кружка. Государь не имѣеть права награждать или жаловать художника, но можетъ войти, какъ частное лицо, въ составъ милостино-подаятелей». «Пророки имѣли цѣлью любовь къ отечеству во всей высотѣ ея развитія. У насъ, въ послѣднемъ народѣ, власть Государя является неограниченнаю и, слѣдовательно, болѣе всего близкою къ Божественной. — Государь у насъ все». — Но онъ — человѣкъ и, слѣдовательно, имѣеть и недостатки, которые ужасны для поданныхъ. — Синто пустыя мѣста для блага общаго должны пополнять люди геніальные. Художникъ, какъ болѣе всѣхъ свободный, независимый и незамѣняемый долженъ стараться поддерживать духъ Государя своимъ Божескимъ вдохновеніемъ. И потому онъ

долженъ много упражняться въ чтеніи и разборѣ Библіи, дабы своей ученостью и выражениемъ ее въ картинахъ восхищать духъ Государя, отъ довольства и восторга которого непосредственно зависить благоденствие всего отечества и даже человѣчества». «Этого рода исторический живописецъ — неужели не будетъ настолько же выше всѣхъ предшественниковъ разныхъ націй, во сколько вѣкъ нашъ опытнѣе прошедшихъ и во сколько Россія огромна и разнообразна въ сравненіи съ другими державами». «Художникъ, исполненный христіанскаго ученія, глубоко изучившій весь бытъ древней Іудеи и тамъ провѣрившій все путешествіемъ, можетъ быть то для Государя, что музыка, идущая передъ полкомъ: и, вмѣсто заботъ и горя, подымается въ лучшую минуту жизни съ чудесными звуками».

Не только художникъ долженъ стоять рядомъ съ Государемъ: «поэтъ славянорусскій долженъ быть болѣе въ духѣ азіатскомъ, въ видѣ пророка. — Онъ долженъ высказывать ярко недостатки и возвышать добродѣтели. — Художникъ его вторить». «У насть должно ждать людей христоподобныхъ, т. е. тоже побѣдившихъ духа тьмы и отъ духа Божія рожденныхъ, но разнымъ поприщамъ. Этого рода будутъ ученые русскіе, поэты, художники — и заключать тѣ дорогу страданій, посредствомъ которой достигнуть они этого состоянія, давъ всѣмъ другимъ націямъ образецъ критики безчестолюбной и самоотверженія въ нравственности, и наукѣ, и ремеслѣ. И, такимъ образомъ, человѣчество будетъ вспоминать исторію страданій, наслаждаясь настоящимъ своимъ положеніемъ во вѣки вѣковъ и славя Христа — —».

4.

События европейской современности и своей личной жизни Ивановъ ощущаетъ, какъ ступени

на пути къ Царству Божію. Революція 1848 года потрясла Иванова до самой глубины его души. «Одно утѣшеніе — чтеніе Евангелія: тутъ все ясно и понятно, какъ и чemu должно быть». Читая книгу Іова, Ивановъ записываетъ «смотря съ библейской точки зрења, я не только милюсь съ моей участью и утѣшениями, но и еще совершенно вѣрю, что въ настоящую минуту непремѣнно это нужно. Но не всѣмъ дано постигать Царствіе Небесное». Въ наброскахъ того же времени къ Апокалипсису и Дѣяніямъ Зуммеръ видить доказательство, что Ивановъ воспринималъ текущія события, какъ исполненіе апокалиптическихъ пророчествъ («Эсхатологія Ал. Иванова», стр. 389-390).

Такъ же точно и переживанія личной жизни — столкновенія съ администрациєй, интриги противъ Иванова его бывшей любовницы, борьба его съ собственными «пороками» — все это находить непосредственное отраженіе въ утопії Иванова. — Лишь изрѣдка Ивановъ переживаетъ слабыя минуты, когда изъ подъ его пера выливаются такія строки: «Самая величайшая награда была бы для меня, если бы Ты, Господи, прекратилъ дни мои какой угодно смертью. Искушений тысячи, противъ которыхъ нѣть силъ устаивать», или — «о, Господи, подай мнѣ силъ отстоять мое уединеніе и въ постѣ и въ молитвѣ блости мою душу въ неизвѣстности. Да сохранить оно меня до самой смерти земной въ мирѣ и безмятежности». Но это только иногда. Обычно же для Иванова — отчетливое сознаніе своихъ пророческихъ задачъ, обычно для него направленныя къ себѣ и другимъ призывы къ самосовершенствованію и неутомимому труду къ строительству Царства Божія. «Нужно прежде сдѣлаться крѣпкимъ и полнымъ въ своемъ дѣлѣ и нравственности, чтобы потомъ вести другихъ, и въ томъ и въ другомъ, въ духѣ крѣпости

и полноты, которой Богъ сподобилъ пріобщитъся». «Выбрать людей, отличившихся талантомъ, честностью и правдодушіемъ. — Пусть ихъ правятъ. — А я буду вскрывать ихъ затрудненія». «Научи, подкрайни меня прочесть откровенія Твои и пути, изложенные въ Библії, дабы я могъ совладать съ окончаніемъ моего труда настоящаго. — Смирюсь и исправлюсь отъ пороковъ, сколь то позволить мое умозрѣніе. Молю Тя, Господи, укажи мнѣ ихъ въ глубинѣ, невидимой простымъ умомъ. Господи, да подвижусь и сподоблюсь, наконецъ, достичь послѣдней цѣли Русскаго Художника: вѣрой и ученостью въ словѣ и искусствѣ смягчать нравъ Государя для блага моего отечества». «Нужно сдѣлаться постояннымъ сторожемъ спокойствія собственнаго. Въ глубокомъ спокойствіи только можно найти всемѣстную гармонію въ мірѣ, замѣтить пути Божіи». «Самъ Богъ подтверждаетъ что изъ настоящаго поколѣнія художниковъ русскихъ въ Римѣ ничего нельзя мнѣ сдѣлать. И потому рѣшительно должно углубиться въ самого себя всѣми силами, чтобы окончить трудъ сколь можно совершенѣе и скорѣе».

Основная черта Царствія Небеснаго — вѣчный миръ между людьми и между народами. «Великій Эгоистъ погибнетъ, а расположенный къ любви къ человѣчеству спасется». «Всѣмъ порочнымъ страстиамъ человѣческимъ предсказывается конецъ — — —. Когда будетъ такое перерожденіе въ человѣчествѣ изъ гнусныхъ пороковъ къ святой и безпорочной духовной жизни; то не нужно будетъ прибѣгать къ законамъ, людьми установленнымъ, но они будутъ руководимы внутреннимъ голосомъ совѣсти, и одного слова будетъ достаточно, чтобы возымѣть новую вѣру другъ къ другу». «И тогда будетъ совершенная кончина вѣка, т.-е. что человѣчество перестанетъ жить такъ, какъ оно жило до сихъ поръ, — безпрестанно угнетая

другъ друга и тѣсня (наці). Оно совершенно убѣдится, что такое условіе ему было дано только на время, чтобы оно успѣло заселить всѣ земли, разбѣжавшись въ разныя стороны, — но что дальнѣйшіе успѣхи образованія зависятъ совершенно отъ прочности лица, который предчувствовалъ первый Спаситель рода человѣческаго въ своей душѣ».

«Мысли» показываютъ, что это стремленіе къ «миру», «спокойствію» выросстало изъ личныхъ переживаній Иванова. Изъ личныхъ же переживаний — борьбы со страстями («нужно отказаться отъ прелюбодѣянія») вырастаетъ и особенное заостреніе мыслей Иванова противъ плотской любви; отдельныя мѣста напоминаютъ Федорова: «Для тѣхъ, что будутъ достойны этого труднаго переходнаго времени изъ вѣка царства страстей человѣческихъ въ святой вѣкъ благодати и Истины, — они не будутъ выходить замужъ и жениться; потому что дѣла ихъ будутъ бессмертны, и, будучи дѣтьми перерожденія, они будутъ дѣтьми Божиими». «Въ тайномъ разговорѣ съ Богомъ я разсуждалъ, какая участь ждетъ тѣхъ, что достойны будутъ труднаго перехода послѣдняго народа въ ряду образованій... Они не женятся и замужъ не будутъ выходить, какъ обыкновенные люди, (но яко Ангелы Божіи), и каждое дѣйствіе ихъ жизни будетъ заслуживать названія Дѣтей Божіихъ».

«Тайный разговоръ съ Богомъ» Иванова носилъ на себѣ черты экстатического переживанія — «Задумавшись и подпишавъ эти слова, я вдругъ почувствовалъ трепетъ отъ какого-то обмороочнаго паденія. — Вышелъ къ слугамъ — и всѣ въ трепетъ завидѣли мое лицо».

5.

Во всемъ, что мы теперь знаемъ о вѣрѣ Иванова и о его утопіи Царства Божія на землѣ есть,

несомнѣнно, нѣчто, психологически патологическое, а религіозно-сблазнительное. Армякъ и золотая медаль на шеѣ, кружка у дверей студіи, преклоненіе передъ «образованіемъ» и «ученостью» (позже открывшее душу Иванова вліяніемъ Штрауса), Царь-Мессія (при томъ царь — Николай Павловичъ) — во всемъ этомъ, пожалуй, можно услышать ноты,озвучныя атеистическому утопизму Ленина или Петра Верховенского. Но все же остается фактомъ — поразительная внутренняя устойчивость духа, съ которой Ивановъ на протяженіи десятилѣтій, въполномъ одиночествѣ, ни съ кѣмъ не дѣлясь своими мыслями (не знаемъ, что зналъ объ утопії Иванова, напр., Гоголь), снова и снова обрабатываетъ ту же систему мыслей — «золотой вѣкъ», «законы художникамъ», «храмъ», соединяющій въ себѣ все духовное творчество всего человѣчества и его завершающій — все въ новыхъ и новыхъ варіантахъ — постоянная тема Иванова. Въ этой устойчивости, въ этомъ упорствѣ духа, можетъ быть тоже нѣчто родственное по духу русскимъ радикализму и революционерамъ. Но въ этомъ какая-то великая вѣра, не знающая сомнѣній и колебаний. И въ бѣглыхъ, написанныхъ такимъ страннымъ, иногда примитивнымъ и почти канцелярскимъ стилеимъ, иногда — почти библейскимъ и почти пророческимъ, замѣткахъ Иванова намѣченъ цѣлый рядъ мотивовъ, типичныхъ для русской мысли — идеи синтетической культуры, идеи центрального положенія красоты въ системѣ цѣнностей, идеи русского призванія (сходно съ мыслями Достоевскаго) и т. д. — намѣченъ, отчасти едва ли не впервые. И что самое замѣчательное — по объему не малое, по художественной цѣнности весьма значительное, обнимающее почти три десятилѣтія художественное творчество Иванова все и безъ остатка такъ или иначе связано съ его религіозной утопіей, ею опредѣлено въ послѣднихъ истокахъ.

Иванову, однако, не пришлось выступить со своими идеями ни передъ русскимъ обществомъ, ни передъ русскимъ царемъ. Призывы его «Падемъ ницъ передъ Россіей. — Соотечественники, трудитесь во славу Божію. — Покайтесь, приблизилось Царствіе Небесное» — остались въ его архивѣ. Русскіе художники въ Римѣ Иванова не удовлетворяли. Николай Павловичъ скончался прежде, чѣмъ картина Иванова была готова. Собираясь съ картиною въ 1858 году въ Петербургъ, Ивановъ излагаетъ свои мысли о «будущемъ періодѣ художниковъ» въ письмѣ къ вел. кн. Маріи Николаевнѣ и надѣется «имѣть счастіе говорить обо всемъ этомъ лично» съ нею. Аудіенція эта состоялась. Но, очевидно, ожидаемаго сочувствія Ивановъ не встрѣтилъ. Картина его имѣла, правда, шумный успѣхъ, но Ивановъ долженъ быть убѣдиться, что этотъ успѣхъ ни въ какой степени не былъ связанъ съ пониманіемъ его идей. Своебразная теорія религіознаго познанія черезъ красоту (намѣченная Ивановымъ также въ «Мысляхъ») потерпѣла крушеніе. А, можетъ быть, Ивановъ пришелъ и къ выводу, что картина его не является тѣмъ истиннымъ произведеніемъ «религіозно-исторической» живописи, создать которое онъ стремилъся. Ивановъ внезапно умеръ (отъ холеры, какъ сообщаютъ біографы. В. М. Зуммеръ склоненъ, однако, думать, что неудачами Иванова объясняется «тайна его смерти».) И для исторіи русской культуры такъ характерно, что его религіозный обликъ началъ раскрываться передъ нами только черезъ 60 лѣтъ послѣ его смерти. *«Началь раскрываться»*, — ибо и теперь опубликованы только первые отрывки изъ его рукописнаго наслѣдія. Но уже и эти фрагменты рисуютъ намъ, какъ глубоко трагическую, своеобразную и по своему значительную фигуру въ исторіи русской религіозности.

П. Прокофьевъ.

ДОСТОЕВСКІЙ И ЕВАНГЕЛІЕ

(*Окончаніе*)

II

Мы говорили пока о жизненномъ пути писателя, объ отношеніи его къ Евангелію и ко Христу въ связи съ его жизнью и на фонѣ опредѣленной эпохи. Коснемся нынѣ тѣхъ слѣдовъ Евангелія, которые остались въ творчествѣ, въ этой второй жизни нашего писателя. Хотя еще въ «Хозяйкѣ» находимъ упоминанія о церкви, Ордыновъ, вѣроятно, занятъ церковной исторіей, Катерина постоянно «жарко» молится передъ образомъ Св. Маріи Дѣвы, но прямые слѣды евангельского текста не были тамъ нами обнаружены. Легкіе намеки на текстъ Евангелія (Іоанн. VIII, 3-11) остались въ Нѣточкѣ Незвановой въ письмѣ С. О.: «Но они слѣпы; ихъ сердца горды и надменны; они не видятъ и во вѣкъ не увидятъ того. Имъ нечѣмъ увидѣть!... Какой же камень поднимутъ они на тебя? чья первая рука подниметъ его? О, они не смутятся *), они поднимутъ тысячи камней! Они осмѣлятся поднять ихъ, затѣмъ, что знаютъ, какъ это сдѣлать. Они поднимутъ всѣ разомъ и скажутъ, что они сами безгрѣшны, и грѣхъ возьмутъ на себя...»**) (курсивъ Д.). Въ недавно опубликованномъ варіантѣ, ***) выброшенномъ изъ окончательного текста находимъ евангель-

*) Ср. отъ Іоанна VIII. 9.

**) ibid. ср. стт. 7. 9.

***) Относился къ VII гл. Нѣточки Незвановой къ тому же уже цитированному письму. См. Печать и Революція. 1928, кн. II, стр. 92.

скія слова: «Забудь меня! Я не помню себя и не знаю, что пишу тебе! А нужно было что-то сказать еще — кажется важное... Да, вспомниль, у тебя осталась моя гравюра: «Христосъ и та женщина», Синьоля. Тамъ есть надпись: Qui sine recessato est vestrum in illam lapidem mittat. Бѣдная моя! Ты ли та грѣшница!»

Таковъ текстъ и вотъ мы все же позволяемъ себѣ считать это мѣсто сравнительно малосущественнымъ: въ основѣ оно создано подъ знакомъ Синьоля, Евангеліе здѣсь отражено въ его зеркалѣ и свѣтъ брошенъ на строки художественаго произведенія. Какъ это ни покажется странно, но думается существеннѣй отдаленный отзывъ Христа въ «Дѣтской сказкѣ» *) — маленькому герой, написанномъ въ Петропавловской крѣпости.

«Было уже половина десятаго, солнце взошло высоко, и пышно плыло надъ нами, по синему, глубокому небу, казалось расплываясь въ собственномъ огнѣ своемъ. Косари ушли уже далеко; ихъ едва было видно съ нашего берега. За ними неотвязчиво ползли безконечныя борозды скосенной травы, и изрѣдка чуть шевелившійся вѣтерокъ вѣялъ на насъ ея благовонной испариной. Кругомъ стояла неумолкаемый концертъ тѣхъ, которые «не жнутъ и не сѣютъ» **), а своеольны, какъ воздухъ, разсѣкаемый ихъ рѣзвыми крыльями. Казалось, что въ это мгновеніе каждый цветокъ, послѣдняя былинка, курясь жертвеннымъ ароматомъ, говорили Создавшему ее: «Отець! я блаженина и счастлива!»

Смыслъ евангельскихъ словъ ближе къ тексту, чѣмъ это кажется на первый взглядъ. Юный отрокъ забывая чувство ревности, весь отдается жалости, жертвенности. И онъ получилъ въ за-

*) Таково первоначальное заглавіе разсказа.

**) Ср. Лук. XII. 24. 27. 28.

мѣнъ своего благороднаго поступка «прозрѣніе чего то». Прозрѣніе въ то, что всякая истинная любовь, есть себя приношеніе въ жертву, отдача своего я другому. Мысль упорно проводимая Достоевскимъ, затронутая уже въ «Бѣлыхъ ночныхъ», но здѣсь цитата изъ Евангелія, читаннаго въ крѣпости, даетъ особый оттѣнокъ всей картинѣ.

Намъ предстоить сдѣлать своеобразный скакъ и, оставляя цѣлый рядъ произведеній Достоевскаго, остановиться лишь на нѣкоторыхъ его романахъ. Въ сущности съ «Преступленія и Наказанія» открывается рядъ «религіозныхъ» романовъ Достоевскаго. «Преступленіе и Наказаніе» — не полное заглавіе романа. Въ творческомъ процессѣ произошло расширеніе темы, это не только преступленіе и наказаніе, но и обновленіе, воскрешеніе въ новую жизнь. Обычно думаютъ, что Достоевскій не смогъ, не сумѣлъ показать намъ обновленіе души въ страданіи. И вотъ намъ кажется, что это не такъ. Писатель не изображаетъ намъ обновленнаго Раскольникова въ дѣйствіи, но съ изумительной художественностью рисуетъ его все просвѣтляющійся образъ. Надо увидѣть его и онъ въ постепенномъ просвѣтленіи встанетъ передъ нами. Достоевскій исподволь, сперва на одно, два мгновенія показываетъ его въ эти моменты лучезарныхъ озареній свѣтомъ Христовой любви. Еще во II-й*) части Раскольниковъ просить Полю Мармеладову, ребенка, поцѣловавшаго его, помолиться, помянуть «и раба Радиона». Случается это послѣ доброго дѣла со стороны героя, послѣ служенія ближнему. Вспоминая свой поступокъ онъ говоритъ: «это — на всякий случай». Въ серединѣ романа, когда Дунѣ и матери Раскольникова удалось вывернуться изъ бѣды и всѣ довольны и радостны, и Разумихинъ строить пла-

*) По изданію Ладыжникова см. стр. 245.

ны на будущее, одинъ Раскольниковъ мраченъ и чувствуетъ, что его отдѣляеть оть близкихъ пропасть. Онъ кричить, уходя оть нихъ: ...«Оставьте меня!... чтобы со мною ни было, погибну я или нѣть, я хочу быть одинъ... Когда надо, я самъ приду или... вѣсть позову. Можетъ быть все воскреснетъ!» И онъ идетъ затѣмъ къ Сонѣ, живущей у портного Капернаумова. Это имя не однажды встрѣчается въ романѣ и мы думаемъ, что оно символично. Эта фамилія до извѣстной степени связана съ общимъ уклономъ Достоевскаго къ символикѣ именъ. Если мы откроемъ Евангеліе и прочтемъ тѣ мѣста, которыя связаны съ Капернаумомъ, то у насъ получится особое впечатлѣніе, хотя мѣсть этихъ не мало во всѣхъ четырехъ Евангеліяхъ *). Мы остановимся на самомъ важномъ, съ нашей точки зрѣнія. Въ основѣ при чтеніи ниже указанныхъ стиховъ Евангелія имя *Капернаумъ* выступаетъ въ связи съ тремя фактами: милосердное исцѣленіе и прощеніе грѣховъ, осіяніе свѣтомъ истины Божіей и попраніе гордыни; сюда же приводятъ и слова о воскресеніи (ср. Мат. XVII. 23. 24). Я знаю, что могутъ быть приведены иные связи фамиліи Капернаумова, но это столь рѣдкая фамилія и такъ символичны главы, где она встрѣчается, и такую роль играетъ чтеніе Евангелія, что думается, эта нами указанная связь фамиліи съ Евангеліемъ есть.

Знаменитое описание свиданія «разбойника и блудницы», разъ прочтенное «пронзаетъ сердце» навѣки. Тотъ, кто на вопросъ — въ чемъ счастье человѣка? отвѣчалъ: въ силѣ (моши), **) долженъ попрать свою гордыню, долженъ признать силу въ смиреніи, воскрешающую мощь «глаголовъ жи-

*) Срв. Мате. IV.13-17 VIII.5.XI. 23. XVII.23. 24.; Лук. VII. 1-10 X. 15.; Иоаннъ. IV, 46; Марк. II, и т. п.

**) Срв. черновики къ роману въ изд. Рипер.

выхъ». Во время своихъ свиданій на квартирѣ *) Сони, Раскольниковъ мучить Соню, терзаетъ и она его, невольно вспоминая убитую Лизавету. Соня имя тоже символическое, имя высшей мудрости Божіей, любви. Раскольниковъ говорить Сонѣ о грядущей гибели всей ея семьи и на слова:

— Богъ этого не допустить — возражаетъ:

— Съ Полечкой навѣрное то же самое будетъ,

— Нѣть, нѣть, не можетъ быть, нѣть! — какъ отчаянная, громко вскрикнула Соня, какъ будто ее вдругъ ножомъ ранили. — Богъ, Богъ такого ужаса не допустить!

— Другихъ допускаетъ же.

— Нѣть, нѣть! Ее Богъ защитить, Богъ...

— повторяла она не помня себя.

— Да, можетъ, Бога то совсѣмъ нѣть, съ какимъ то даже злорадствомъ отвѣтилъ Раскольниковъ, засмѣялся и посмотрѣль на нее.

Лицо Сони вдругъ страшно измѣнилось: по немъ пробѣжали судороги. Съ невыразимымъ укоромъ взглянула она на него, хотѣла было что то сказать, но ничего не могла выговорить, и только вдругъ горько-горько зарыдала, закрывъ руками лицо. И поклонился въ землю ей Раскольниковъ «и припавъ къ полу поцѣловалъ ея ногу». Онъ кланялся не ей: «Я всему страданію человѣческому поклонился, — какъ то дико произнесъ онъ». И мучить его мысль, что «понапрасну» (курсивъ Д.) она «умертвила и предала себя». Но Соня знаетъ, что взяла позоръ на себя ради дѣтей. И почувствовалъ Раскольниковъ говоря съ ней, что на чемъ то незыблемомъ и вѣчномъ зиждется духовная чистота и жертвенность Сони. «Что она, уже не чуда ли ждетъ? И навѣрное такъ», говорилъ онъ. — «Такъ ты очень молишься Богу то Соня?» — «Что же бы я безъ Бога то была?» быстро, энергически прошеп-

*) Снимала комнату отъ портного Капернаумова.

тала она, мелькомъ вскинувъ на него засверкавшими глазами... — «А тебѣ Богъ что за это дѣлаетъ? спросилъ онъ, выпытывая дальше».... Это вѣдь классическій вопросъ невѣроятнаго и скептика, но него Раскольниковъ получаетъ неожиданный отпоръ, отпоръ отъ кроткой Сони, которая когда сердилась (скорѣе волновалась, сердиться она не умѣла), обычно «походила на канарейку». Но тутъ внезапно Соня выростаетъ до исполинскихъ размѣровъ, ибо всякая хула простится, но не простится хула на Духа Святого. — «Молчите! не спрашивайте! Вы не стоите! вскрикнула она вдругъ, строго и гневно смотря на него». Раскольниковъ поразился и хоть назвалъ ее юродивою про себя, но почуялъ въ ней исцѣляющую, воскрешающую силу. Увидѣвъ Евангелие, онъ просить прочесть Соню о воскрешеніи Лазаря, и бормочеть, уже чуя исходъ всего дѣла: «Недѣли черезъ три на седьмую версту, милости просимъ!» Но Соня не сразу исполняетъ его желаніе и вновь вспоминаетъ Лизавету, ту Лизавету, которую «топоромъ убили», и отъ этого у Раскольникова «голова начинала кружиться». А Соня все поминаетъ убитую имъ, которая по ея словамъ «Бога узрить».*.) Когда начинается, наконецъ, чтеніе, то Раскольниковъ чуетъ, «что хоть и тосковала она, и боялась чего то ужасно (вѣщая душа ея вѣдала тайну убийства, скажемъ мы) принимаясь читать, но что вмѣстѣ съ тѣмъ ей мучительно самой хотѣлось прочесть, несмотря на всю тоску и на всѣ опасенія, и именно ему, чтобы онъ слышалъ, и непремѣнно теперь, — «чтобы тамъ ни вышло потомъ!» Когда она дочитала до 37 ст. XI-й главы «Раскольниковъ обернулся къ ней и съ волненiemъ смотрѣль на нее. При послѣднемъ стихѣ: «не могъ ли Сей, отверзшій очи слѣпому»... она понизивъ

*.) Срв. Заповѣди Блаженства.

голосъ, горячо и страстно передала сомнѣніе, укоръ и хулу невѣрующихъ... И онъ, онъ — тоже ослѣпленный и невѣрующій, онъ тоже сейчасъ услышитъ, онъ тожеувѣрюетъ, да, да! сейчасъ же, теперь же, мечталось ей, и она дрожала отъ радостнаго ожиданія»... (курсивъ Д.). Она ждала прозрѣнія, смѣло скажемъ, воскрешенія Раскольникова. И дѣйствительно въ тѣни смертной всіялъ свѣтъ. Дочитавъ до 46 стиха *) она остановилась. «Огарокъ уже давно погасаль въ крикомъ подсвѣчникѣ, тускло освѣщаю въ этой нищенской комнатѣ убійцу и блудницу, странно сошедшихся за чтеніемъ вѣчной книги». Внимая голосу воскрещающей души, Раскольниковъ внезапно обѣщаетъ сказать ей, кто убилъ Лизавету. Замѣтимъ сразу, на Раскольникова произведено неизгладимое впечатлѣніе и онъ это чувствуетъ; и тутъ же (кажется впервые) въ его уста вложены слова Евангелія; онъ восклицаетъ «По одной дорогѣ! Пойдемъ!» и вспоминая дѣтей замѣчаетъ: «А вѣдь дѣти — образъ Христовъ: «Сихъ есть царствіе Божіе» **). Онъ велѣль ихъ чтить и любить...«Кто этотъ Онъ ясно для читателя. Второе свиданіе его съ Соней окончательно. Во время него Раскольниковъ исповѣдался Сонѣ въ убийствѣ, да словъ въ сущности и не было, въ незабвеннай сценѣ мученія себя и другого при «исповѣди». «Такъ угадала?», только и сказалъ онъ».

Здѣсь уже ясно положены всѣ камни въ основаніе будущаго храма воскресенія героя. Передъ полнымъ обновленіемъ въ новую жизнь черезъ любовь Сони, пройдетъ онъ путь уязвленной гордыни и черезъ терніи изъ мученій придеть ко Христу и къ Евангелію. Напомнимъ только его странный апокалиптическій сонъ. Въ этихъ гре-

*) Отъ Иоанна. XII.

**) Лук.. XVIII; Марк.. X. 14.

захъ звучать мотивы изъ Откровенія Іоанна Богослова. «Ему грезилось въ болѣзни, будто весь міръ осужденъ въ жертву какой то страшной моровой язвѣ... Всѣ должны погибнуть, кромѣ нѣкоторыхъ, весьма немногихъ избранныхъ. Появились какія то новыя трихины, существа микроскопическія, вселявшіяся въ тѣла людей. Но эти существа были духи, одаренные умомъ и волей. Люди, принявшиѣ ихъ въ себя, становились тотчасъ же бѣсноватыми и сумасшедшими... Люди убивали другъ друга въ какой то безсмысленной злобѣ. Собирались другъ на друга цѣлыми арміями, но арміи, уже въ походѣ, вдругъ начинали сами терзать себя, ряды разстраивались, воины бросались другъ на друга, кололись и рѣзались, кусали и щли другъ друга... Начались пожары, начался голодъ. Всѣ и все погибало. Язва росла и подвигалась все дальше и дальше. Спастись во всемъ мірѣ могли только иѣсколько человѣкъ, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый родъ людей и новую жизнь...»

Сравнимъ съ этимъ, въ сокращенномъ видѣ приведеннымъ сномъ, нѣкоторыя мѣста изъ Апокалипсиса. «И изъ дыма вышла саранча на землю, и дана была ей власть, какую имѣютъ земные скорпионы, и сказано было ей чтобы не дѣлала вреда травѣ земной и никакой зелени и никакому дереву, а только однимъ людямъ, которые не имѣютъ печати Божіей на чelaхъ своихъ... И мученіе отъ нея подобно мученію отъ скорпиона, когда ужалить человѣка: въ тѣ дни люди будутъ искать смерти, но не найдутъ ея; пожелаютъ умереть, но смерть убѣжитъ отъ нихъ... По виду своему саранча была подобна конямъ, приготовленнымъ на войну... Лица же ея — какъ лица человѣческія...*) И вышелъ другой конь, рыжій; и сидящему на немъ

*) IX. 1 сл.;

дано взять миръ съ земли, и чтобы убивали другъ друга...» *) «Кто ведетъ въ плѣнъ, тотъ самъ пойдетъ въ плѣнъ; кто мечемъ убиваетъ, тому самому надлежитъ быть убитому мечемъ...» **) «И сдѣлались жестокія и отвратительныя гноинные раны на людяхъ, имѣющихъ начертаніе звѣря, и поклоняющихся образу его...» «И жегъ людей сильный зной; и они хулили имя Бога, имѣющаго власть подъ сими язвами, и не вразумлялись, чтобы воздать Ему славу...» ***)

«И начавъ рѣчъ, одинъ изъ старцевъ спросилъ меня: сіи облеченные въ бѣлые одежды кто, и откуда пришли? Я сказалъ ему: ты знаешь, господинъ. И онъ сказалъ мнѣ: это тѣ, которые пришли отъ великой скорби; они омыли одежды свои кровью Агнца». ****)

Новаго человѣка обрѣтаетъ въ себѣ самъ Раскольниковъ. Мучилъ его странный и страшный сонъ и болѣзнь и любовь къ нему Сони. Насталъ часъ его покаянія, перерожденія, просвѣтленія, ибо по словамъ писателя «Сердце одного (Сони) заключало безконечные источники жизни для сердца другого». Среди величавой обстановки — солнце и необъятная степь, сломилась его гордыня самости и понялъ онъ великую жертвенную любовь Сони. «День былъ ясный и теплый. Раннимъ утромъ, часовъ въ шесть онъ отправился на работу, на берегъ рѣки... Раскольниковъ вышелъ ихъ сарай на самый берегъ, сѣлъ на складенный у саюа бревна и сталъ глядѣть на широкую и пустынную рѣку. Съ высокаго берега открывалась широкая окрестность. Съ дальняго другого берега чуть слышно доносилась пѣсня. Тамъ, въ облитой солнцемъ не-

*) VI. 4.

**) XIII. 10.

***) XVI. 2. 9.

****) VII. 13. 14.

обозримой степи, чугъ примѣтными точками, чернѣлись кочевые юрты. Тамъ была свобода и жили другіе люди, совсѣмъ не похожіе на здѣшнихъ, тамъ какъ бы само время остановилось, точно не прошли еще вѣка Авраама и стадъ его». *)

Случайно ли тутъ сказаны слова о стадахъ Авраама, или нѣтъ, — не важно! Гений поэта подсказалъ ихъ; чѣмъ то извѣчнымъ, неизмѣннымъ, неизмѣримымъ и вѣчно новымъ — обновленіемъ души въ страданіяхъ, вѣеть ото всей этой картины, и недаромъ покаяніе Раскольникова вставлено въ такую рамку. «Мнѣ отмщеніе и Азъ воздамъ», но «Блаженни кротціи яко тіі наслѣдять землю». Возвратясь въ острогъ, обратился Раскольниковъ къ тому, что есть «истина и жизнь», Альфа и Омега: «Подъ подушкой его лежало Евангеліе... Эта книга принадлежала ей, *была та самая, изъ которой она читала ему о воскресеніи Лазаря...* Онъ не раскрылъ ея и теперь, но одна мысль промелькнула въ немъ: развѣ могутъ ея убѣжденія не быть теперь и моими убѣжденіями?» (курсивъ мой).

Романъ «Бѣсы» тоже романъ «криминальный», о преступлениі въ различныхъ формахъ и градацияхъ, романъ, отъ которого тянутся нити и къ прошлому и къ послѣдующему творчеству писателя. Романъ открывается двумя эпиграфами, которые тѣсно связаны между собой и съ центральной идеей всего произведенія.

«Хоть убей слѣда не видно;
Сбились мы, что дѣлать намъ?
Въ полѣ бѣсь насть водить, видно,
Да кружить по сторонамъ»

и отъ Луки VIII. 32-37.

*) Интересно соединеніе пяти а въ стоящихъ рядомъ словахъ. Еще М. В. Ломоносовъ въ своей «Поэтикѣ» замѣтилъ, что звуки а подходить для изображенія великихъ пространствъ; послѣ него объ этомъ (не зная о Ломоносовѣ) писаль А. Бѣлый (Бугаевъ) въ своей «Глоссолалии».

Достоевскій указываетъ обоими эпиграфами на заблужденіе, одержимость революціонностью интеллигенціи и одновременно и на выходъ — обращеніе ко Христу, къ вѣрѣ, къ ея исцѣляющей силѣ. Что это именно такъ, показано самимъ писателемъ въ концѣ романа. Умирающій Степанъ Трофимовичъ просить кигоношу *Софію* (*монашку*) прочесть ему мѣсто «о свиньяхъ» т. е. Лук. VIII. 32-37 ст. и выслушавъ его говорить: да, это я, это Петруша и т. д. Романъ начать и законченъ въ сущности чтенiemъ Евангелія, словно пророческій голосъ прочтя изъ вѣчной книги вдругъ начинаетъ оторвавшись отъ нея говорить о будущемъ и изобразивъ страшную картину бѣдъ, заканчиваетъ чтеніемъ того же мѣста. Эпиграфъ входитъ какъ сѣмя въ толщу романа и растворившись въ ней даетъ то же сѣмя — кругъ замкнуть. Бѣсы — революціонеры впитавъ въ себя всю скверну, все злое, погибнуть и Россія вновь сильная и чистая сядеть, какъ бѣсноватый въ притчѣ, у ногъ Христа.

Достоевскій принадлежалъ къ той группѣ русскихъ писателей, которая ненастыто искала и находила образъ и духъ Божій въ каждомъ человѣкѣ. Европейская литература XIX вѣка, за рѣдкими исключеніями, утратила эту вѣру въ личнаго Бога и въ Бога личности. Для романтика Богъ и природа сливались въ общемъ интуитивно-художественномъ міросозерцаніи. Для натуральной школы существовалъ только человѣкъ (*homo sapiens*) и много-много, что Богъ, созданій человѣкомъ, а не найденный.

Особенность богоискательства Достоевскаго заключается не только въ томъ, что оно шло параллельно съ борьбой, но въ томъ преимущественно, что это было христоискательство. Бытіе и правда Христа и его дѣла искупленія сплетались всегда у Достоевскаго съ проблемой бытія Божія. Это

слѣдует помнить и при разборѣ романа «Бѣсы». Его образъ или слова мелькаютъ не разъ въ «Бѣсахъ», напр., вложены въ уста Кирилловы слова Евангелія, Шатовъ поминаетъ имя Христа и т. д. Но основной формулировкой идеи «Бѣсовъ» въ отношеніи къ революціонерамъ, къ ихъ идеологіи разрушенія, служать слѣдующія слова:

«Безъ вѣры міръ обратится въ механизмъ. И что еще будетъ? Мертвая машина... Ангелъ никогда не падаетъ. Бѣсь до того упалъ, что всегда лежитъ. Человѣкъ падаетъ и возстаетъ». Вѣра въ Бога (Христа) и въ Божественную сущность свободнаго человѣка — центральный вопросъ «Бѣсовъ». Революціонеры Достоевскаго понимаютъ это. Они стремятся прежде всего убить живую душу въ человѣкѣ. А этой живой душой по Достоевскому является вѣра, дѣятельно-творческая индивидуально-направленная любовь. Свободная вѣра утверждаетъ, изъ нея рождается дарящая надежда и отъ нихъ обѣихъ исходитъ творящій свѣтъ — любовь. Можетъ быть и иначе. Чистая любовь приведеть къ познанію, ибо «совершенная любовь совпадаетъ съ совершенной вѣрой». У революціонеровъ выше всего стоитъ человѣкъ, какъ коллективъ или какъ замкнутая въ себѣ личность, соединеніе не творческое, а механическое, путемъ принужденія, страха и т. п.

Пшебышевскій въ своемъ романѣ «Дѣти Сатаны» выводить тоже типы революціонеровъ, но у него нѣть и помина той жуткой, напряженной борьбы съ Богомъ во имя революціи, съ личной индивидуальностью во имя коллективной унификаціи съ диктаторами во главѣ. Ни въ одномъ изъ описывающихъ революцію русскомъ или славянскомъ романѣ, известномъ намъ, нѣть этой идеи — ядра обѣ убийствъ Бога въ человѣкѣ, уничтоженіи вѣры. На ряду съ картинами ужаса и развала одинъ изъ либераловъ-отцовъ «Бѣсовъ», Сте-

пань Трофимовичъ, получаетъ великое откровеніе. Передъ смертью его осіяль свѣтъ, когда Софія прочла ему Евангеліе по его просьбѣ. Передъ кончиной держитъ рѣчъ Степанъ Трофимовичъ о бессмертіи души: «Богъ не захочетъ сдѣлать неправды и погасить совсѣмъ огнь разъ возгорѣвшейся къ нему любви въ моемъ сердцѣ. И что дороже любви? Любовь выше бытія, любовь вѣнецъ бытія, и какъ же возможно, чтобы бытіе было ей *неподклонно?*» (курсивъ мой). Здѣсь уже слышень голосъ самого автора — слова *огнь, неподклонно*, церковнославянского, книжнаго происхожденія и и не могъ ихъ сказать о francaуженный Степанъ Трофимовичъ, но его освѣтилъ внутреннимъ свѣтомъ авторъ. Онъ носить теперь радость бытія, ибо открылъ вѣчный законъ: «Весь законъ бытія человѣческаго лишь въ томъ, чтобы человѣкъ всегда могъ склоняться передъ безмѣрно великимъ». Эта любовь къ Безмѣрному сдѣлаеть его счастливымъ *): «Каждая минута, каждое мгновеніе жизни должны быть блаженствомъ человѣку»... И тутъ Степанъ Трофимовичъ «понялъ подставленную ланиту» **) и открылось ему все значеніе словъ: «иго мое легко и бремя мое благо» ***).

Среди борьбы страстей любовныхъ и политическихъ, посреди метущихся героевъ романа твердо стоитъ загадочная фигура — «отвратительный красавецъ» Николай Ставрогинъ. Его преступление отзыается, какъ эхо, тысячию отголосковъ, его слова и мысли носятся въ воздухѣ, подхватываемыя другими. До нѣкоторой степени фигуры, расположенные съ нимъ рядомъ получаютъ жизнь и двигательную силу отъ него, онъ какъ бы

*) Здѣсь Степанъ Трофимовичъ повторяетъ мысли, какъ это ни странно, святителя Тихона. Срв. Сборникъ «Творчество Достоевскаго», ред. Гроссмана. 1921.

**) Ср. Мат. V. 39; Лук. VI. 29.

***) Срв. Мат. XI. 29. Всѣ эти цитаты взяты, конечно, изъ текста романа и даны лишь ссылки на соотвѣтствующія мѣста Евангелія.

его порожденія. Ставрогинъ словно нѣкій бѣсь и демонъ царитъ въ романѣ. И самъ онъ одержимъ духомъ гордымъ, разумнымъ и злымъ. Общность чорта Ивана Карамазова съ демономъ Ставрогина ясна, если вчитаться въ «Исповѣдь Ставрогина».*). Они оба одержими насыщливыми и разумными существомъ и оба злятся на него; сомнѣніе въ реальности духа смыняется сомнѣніемъ въ себѣ. Ставрогинъ прямо говоритъ, подобно Ивану: «Это я самъ въ разныхъ видахъ, и больше ничего» (курсивъ мой). И рядомъ: «Я вѣрую въ бѣса, вѣрую канонически въ личнаго». Онъ не вѣритъ въ Бога и Христа, но тайно жаждетъ обрѣсти его въ себѣ черезъ страданіе, черезъ пріятіе мученія на себя; онъ въ пустотѣ, но жаждетъ утвержденія, пополненія. Сущность и тайна его бытія раскрывается въ кельѣ Тихона. Духовный сынъ Степана Трофимовича просить прочесть**) ему главу III (14-17) изъ Откровенія Иоанна Богослова, ибо его «поразило, что Агнецъ любить лучше холоднаго, чѣмъ только лишь теплаго». Не въ слабоволіи, какъ думаютъ нѣкоторые критики, трагедія Ставрогинской души, и не только въ одержимости бѣсомъ аморального «любопытства» все испытать — его мука. Воля у него желѣзная, вспомнимъ случай перенесенія пощечины отъ Шатова, дуэль съ Гагановымъ и многое другое. Онъ не можетъ ни жарко, жертвенно любить, ни ненавидѣть, Ставрогинъ «тепель» и жизнь «изблюетъ его изъ усть своихъ». Онъ въ бѣса вѣритъ, а въ Бога, пожалуй, и не вѣруетъ, хотя мучительно жаждетъ и говорить о той вѣрѣ, которая горами двигаетъ ***). Онъ великая праздная сила, ушедшая нарочито въ мер-

*.) Срв. Документы по ист. лит. и общ. Вып. I. Ф. М. Достоевский. М. 1922, стр. 8-9.

**) Сцена кое о чѣмъ (своебразная торопливость «поспѣшеніе») напоминаетъ чтеніе Евангелія Степану Трофимовичу.

***) Срв. Марк. XI, 20-23. Мате. XXI, 21

зость, *) онъ «оторванъ отъ почвы». Ставрогинъ знаетъ свой грѣхъ, знаетъ, что нынѣ онъ «слѣпъ и нагъ, ибо, какъ сказано въ Откровеніи полагалъ себя не имѣющимъ ни въ чемъ нужды; ему надо покаятъся. Всѣ эти мысли заключены, какъ колосъ въ зернѣ, въ томъ мѣстѣ изъ Апокалипсиса, которое читаетъ наизусть Тихонъ. Ставрогинъ «великій грѣшникъ» и онъ сознаетъ это, ибо самъ цитируетъ слова Иисуса Христа о гибели «если соблазните единаго отъ малыхъ сихъ».**) Но обликъ его не развить, въ окончательномъ текстѣ мы не находимъ его исповѣди, выброшенной по различнымъ причинамъ изъ романа. И романъ «Бѣсы» потеряетъ много въ изображеніи своего князя зла. Но какъ бы то ни было въ этомъ «полемическомъ» романѣ развертывается рядомъ съ богооборческой стихіей и стихія вѣры, въ немъ впервые находимъ явные слѣды чтенія православной духовной литературы. Въ немъ Шатовъ обрѣтаетъ твердую почву, находить своего Бога, полюбивъ жертвенную любовію и отвергнувъ свое эгоистическое я.

«Истинно, истинно говорю вамъ: если пшеничное зерно, падши въ землю, не умреть, то останется одно; а если умреть, то принесетъ много плода».***) Такъ открываются намъ «Братья Карамазовы». Эпиграфъ этотъ былъ названъ однимъ изъ лучшихъ знатоковъ Достоевскаго «загадочнымъ» и для пониманія его привлечено было имъ произведеніе Гофмана «Элексиры Сатаны». Но вотъ намъ думается, что все это не имѣть ничего общаго съ элексирами и дьяволами, а связано съ ученіемъ, обличкомъ и словами Иисуса Христа. Ибо «любящій душу****) свою погубить ее; а ненавидящій душу

*) Слова Тихона о Ставрогинѣ.

**) Срв. Лук. XVII, 2; Марк. IX, 42. Мат. XVIII, 6.

***) Отъ Иоанн. XII, 24.

****) Иногда переводятъ не душу, а жизнь.

свою въ мірѣ семъ сохранить ее въ жизнь вѣчную».

Какъ излишне привлекать В. Гете для идеи Достоевскаго о томъ, что вѣра не отъ чуда рождается, а чудо отъ вѣры, ибо эту мысль и Гете-то вѣрно изъ Евангелія взялъ,*) такъ и эпиграфъ «Братьевъ Карамазовыхъ» — нѣчто глубоко христіанско! Развѣ не умираеть для грѣха-похоти и прожиганія жизни Дмитрій, развѣ не возжаждаль и онъ, хотя на мигъ, принять страданіе и не по желалъ въ тюрьмѣ славословить Господа, развѣ прежней любовію, любовію преимущественно плотской любить онъ позже свою Грушеньку? Ну, а Иванъ? Будемъ кратки. Сложность судьбы Ивана велика, но во многомъ и онъ умеръ для гордыни и отчужденности отъ судьбы «гадины» (слова его до катастрофы о Димитріѣ). Не говоримъ уже о Грушенькѣ и ея перерожденіи, но и самъ чистый «ангелъ» Алеша умеръ для суетной жажды чудеснаго и вынесъ великое испытаніе. Вспомнимъ, что когда по грубому выраженію Ракитина старецъ Зосима «пропахъ» и его «чиномъ обошли» Алеша поколебался. Но сонное видѣніе свѣтлаго Христова лица на брачномъ пиру въ Канѣ Галилейской **) потрясло его душу и свершилось чудо умиленія. Смиреніемъ облечь свою гордыню Алеша и утвердилъ свою вѣру на незыблемомъ адамантовомъ столпѣ, — онъ воскресъ въ новую жизнь: «Палъ онъ на землю слабымъ юношей, а всталъ твердымъ на всю жизнь бойцомъ». Случилось такъ, словно намекаетъ писатель названіемъ главы «Кана Галилейская», что первое чудо Христа, чудо претворенія отразилось въ душѣ Алеши; въ пользу этой мысли говорять и слова Зосимы. Но это далеко не все. Эпиграфъ развертывается не только символически, онъ входитъ

*) Faust I. Wunder ist der Glaubens libstes Kind.

**) Срв. отъ Иоанна II, 1-11.

какъ составная часть въ романъ, онъ показанъ т. ск. «въ дѣйствії». Въ концѣ первого тома *) старець Зосима повѣстуетъ о случаѣ въ его жизни, когда примѣръ его увлекъ одного убийцу принести покаяніе. Сцена сія слишкомъ извѣстна и я приведу лишь краткую выдержку.

— Рѣшайте же судьбу! — воскликнулъ опять.

— Идите и объявите, — прошепталъ я ему.

Голосу во мнѣ не хватило, но прощепталъ я твердо. Взялъ я тутъ со стола Евагеліе, русскій переводъ, и показалъ ему отъ Иоанна, глава XII, стихъ 24: «истинно, истинно говорю вамъ, если пшеничное зерно, падши въ землю, не умретъ, то останется одно, а если умретъ, то принесетъ много плода...» На возраженіе собесѣдника Зосима...«развернулъ въ другомъ мѣстѣ и показалъ ему къ Евреямъ, глава X, стихъ 31. Прочель онъ: — «Страшно впасть въ руки Бога живаго»... Эпиграфъ имѣеть еще иное значеніе въ романѣ, но за недостаткомъ мѣста приходится обѣ этомъ умолчать. Онъ пріоткрываетъ завѣсу надъ той ролью, которую играетъ Евагеліе и ученіе Христа въ творчествѣ писателя.

Великій Инквизиторъ — ключъ къ философіи вѣры и философіи исторіи человѣчества по Достоевскому. Самъ писатель назвалъ книгу, трактующую обѣ этомъ «Pro и Contra», а въ одномъ изъ писемъ опредѣлилъ ее какъ «кульминационную точку романа **»). Все, что перечиталъ и передумалъ писатель вошло въ эту книгу и оставило въ ней свои слѣды. Вольтеръ и Пушкинъ, Шиллеръ и Майковъ, Гете и Тютчевъ, м. б. Дамаскинъ, Григорій Богословъ и многіе другіе оставили свои слѣды на безсмертныхъ страницахъ. Величайшая тайна, именно тайна скрыта въ книгѣ «Pro и Contra».

*) Срв. по изд. Ладыжникова стр. 474.

**) Срв. Письмо къ Н. А. Любимову 10 мая 1879 года.

Это не только «бунтъ» противъ Христа, но и какъ справедливо говорить Алеша, апологія Христа. Великая тайна требуетъ бережнаго обращенія съ ней, чтобы не стала она явной и не говорили о ней на площадяхъ и на кровляхъ. Эту тайну мы не откроемъ, да и не сможемъ, не сумѣемъ открыть, ее унесъ въ могилу писатель. Но попытаемся же проникнуть въ глубину, въ ту бездну, гдѣ лежитъ она на днѣ, ибо глубина всегда мудра, властительна и чарующа.

«Великій Инквизиторъ» протканъ евангельскими текстами, намеками на события евангельскія, апокалиптическими формулировками и т. п. Достоевскій, видимо по памяти, цитировалъ, часто не совсѣмъ точно, слѣдующія мѣста Евангелія: Мат. XXVII, 11; Откр. Ioan. XXII, 21; (Откр. XIII, 13); Марк. XV, 10, 32-36; Марк. VI, 56; Мат. XIV, 36; Мате. XI. 27, 28; Мате. XXI, 9; Мате. XXIV, 26; Марк. XIII, 32; Марк. V; Ioan. VIII, 36; Лук. IV, 1-14; Мате. IV, 1-11; кромѣ того есть намеки и на иныхъ мѣста библейского текста. Идея Великаго Инквизитора шире и глубже того, что о ней мы можемъ найти въ письмахъ Достоевскаго. Нѣкоторымъ опорнымъ пунктомъ могутъ служить три вещи: «Идіотъ», разсужденія о спиритизмѣ («о чертяхъ») въ «Дневникѣ Писателя», и письмо къ Алексѣеву, хотя можно вести извѣстную «генеологическую» линію для Великаго Инквизитора, вѣя всякаго сомнѣнія отъ «Хозяйки», «Нѣточки Незвановой» черезъ «Преступленіе и Наказаніе» и далѣе ко всѣмъ послѣдующимъ романамъ. Въ романѣ «Идіотъ» слова двухъ героевъ связаны съ «Великимъ Инквизиторомъ» — Лебедева и кн. Мышкина. Чтобы все послѣдующее было яснѣе придется забѣжать впередъ и напомнить тотъ фактъ, что никто другой, какъ самъ Достоевскій назвалъ Ивана Карамазова соціалистомъ:...«Мой соціалистъ (Иванъ Ка-

рамазовъ) человѣкъ искренній». (Письмо къ Любимову).

Лебедевъ говорить слѣдующее: «Невѣріе въ дьявола есть французская мысль, есть легкая мысль. Вы знаете ли, кто есть дьяволъ? Знаете ли какъ ему имя?... ибо нечистый духъ есть великий*) и грозный духъ... Слишкомъ шумно и промышленно становится въ человѣчествѣ, мало спокойствія духовнаго», жалуется одинъ удалившійся мыслитель. «Пусть, но стукъ телѣгъ, подвозящихъ хлѣбъ голодному человѣчеству, можетъ быть, лучше спокойствія духовнаго», отвѣчаетъ тому побѣдительно другой, разъѣжающей повсемѣстно мыслитель, и уходитъ отъ него съ тицеславіемъ. Не вѣрю я, гнусный Лебедевъ, телѣгамъ, подвозящимъ хлѣбъ человѣчеству...» **) «Богатства больше, но силы меньше; связующей мысли не стало». (Курсивъ мой).

Соціализмъ, по мнѣнію князя Мышкина хочетъ человѣчество «...спасти не Христомъ, а насилиемъ!» Не забудемъ, что одной изъ центральныхъ проблемъ всей поэмы «Великій Инквизиторъ» является проблема свободы. Вышеприведенные выдержки явно показываютъ намъ, какъ романъ о типѣ «положительно прекраснаго человѣка» связанъ съ «Братьями Карамазовыми» и, что станетъ еще яснѣе, если сравнить нѣкоторыя мѣста «Братьевъ Карамазовыхъ» съ первоначальными набросками романа. Тамъ мы прочтемъ, напримѣръ, такія мѣста: «Разъясняетъ дьявола. (Іовъ-прологъ). — Разъясняетъ искушеніе въ пустынѣ» (курсивъ мой).

Послѣдняя строчка особенно интересна, ибо

*) Здѣсь почти повторены слова о діаволѣ Великаго Інквизитора.

**) Даѣще Лебедевъ цитируетъ слова явно изъ Отца Іоанна Богослова VIII, 10 и т. п.

въ ней центральная мысль всей главы «Pro и Contra».

Въ своемъ докладѣ, читанномъ при Народномъ Университетѣ въ «Семинаріи по Достоевскому» я высказывалъ эту мысль до опубликованія письма Достоевскаго къ Алексѣеву и года за 1½ до изданія набросковъ къ «Ідіоту» Piper Verlag'омъ. Всѣ послѣдующія публикаціи подтвердили эту мою мысль и даже положеніе о томъ, что въ основу «Великаго Инквизитора» положенъ текстъ Евангелія отъ Матея.

Обратимся нынѣ къ замѣчательному въ своемъ родѣ документу, основную часть которого придется привести безъ сокращеній.

7-го іюня 1876 года, въ отвѣтъ на письмо В. А. Алексѣева *), Достоевскій написалъ слѣдующее.

Милостивый Государь,

Извините, что отвѣчаю только сегодня на письмо ваше отъ 3-го іюня, но былъ нездоровъ припадкомъ падучей болѣзни.

Вы задаете вопросъ мудреный — тѣмъ собственно, что на него отвѣтить долго. Дѣло же само по себѣ ясное. Въ искушеніи дьявола (зачеркнуто: собрали) явились три колоссальныя міровыя идеи и вотъ прошло 18 вѣковъ, а труднѣе (зачеркнуто: выше) т. е. мудренѣе этихъ идей нѣть и ихъ все еще не могутъ рѣшить. «Камни въ хлѣбъ» значить теперешній соціальный вопросъ, среда. Это не пророчество, это всегда было. «Чѣмъ идти то къ разореннымъ нищимъ, похожимъ отъ голодухи и притѣсненій скорѣе на звѣрей, чѣмъ на людей — идти и начать проповѣждывать голоднымъ воздержаніе отъ грѣховъ, смиреніе, цѣломудріе — не лучше ли накормить ихъ сначала? Это будетъ гуманнѣе. И до тебя приходили проповѣждывать,

*) См. «Голосъ Минувшаго на Чужой Сторонѣ» № 5 (XVIII)-1927, стр. 197.

но вѣдь ты Сынъ Божій, тебя, ожидалъ весь міръ съ нетерпѣніемъ; поступи же какъ высшій надъ всѣми умомъ и справедливостю. Дай имъ всѣмъ пищу, обезпечь ихъ, дай имъ такое устройство соціальное, чтобъ хлѣбъ (вставлено: *и порядокъ*) у нихъ былъ всегда, — и тогда уже спрашивай съ нихъ грѣха. Тогда если согрѣшать, то будутъ неблагодарными, а теперь — съ голоду грѣшать. Грѣшно съ нихъ спрашивать. Ты Сынъ Божій — стало быть ты все можешь. Вотъ камни, видишь какъ много. Тебѣ стоить только повелѣть — и камни обратятся въ хлѣбъ. Повели же и впредь, чтобъ земля рождала безъ труда, научи людей такой наукѣ или научи ихъ такому порядку, чтобъ жизнь ихъ была впредь обеспечена. Неужто не вѣришь, что главнѣйшие пороки и бѣды человѣка произошли отъ голоду, холоду, и изъ всевозможной борьбы за существованіе?

Вотъ 1-ая идея, которую задалъ злой духъ Христу. Согласитесь, что съ ней трудно спрavitся. Нынѣшній соціализмъ въ Европѣ, да и у насъ, вездѣ устраниетъ Христа и хлопочетъ прежде всего о хлѣбѣ, призываетъ науку и утверждаетъ, что причиною всѣхъ бѣствій человѣческихъ одно — нищета, борьба за существованіе, «среда заѣла».

На это Христосъ отвѣчалъ: «не однимъ хлѣбомъ бываетъ живъ человѣкъ» — т. е. сказалъ аксіому и о духовномъ происхожденіи человѣка. Дьяволова идея могла подходить только къ человѣку-скоту. Христосъ же зналъ, что хлѣбомъ однимъ не оживишь человѣка. Если при томъ не будетъ жизни духовной, идеала Красоты, то затоскуетъ человѣкъ, умретъ, съ ума сойдетъ, убьетъ себя или пустится въ языческія фантазіи. А такъ какъ Христосъ въ Себѣ и Словѣ своемъ несъ идеаль Красоты, то и рѣшили: лучше вселить въ души идеаль Красоты; имъ его въ душѣ, всѣ станутъ

одинъ другому братьями и тогда, конечно, рабочая другъ на друга, будутъ богаты. Тогда какъ дай имъ хлѣбъ и они отъ скуки станутъ пожалуй врагами другъ другу.

Но если дать и Красоту и Хлѣбъ вмѣстѣ? Тогда будетъ отнять у человѣка трудъ, личность, самопожертвование своимъ добромъ ради ближняго — однимъ словомъ отнята вся жизнь, идеаль жизні.*) И потому лучше возвѣстить одинъ свѣтъ духовный. Доказательство же, что дѣло въ этомъ коротенькомъ отрывкѣ изъ Евангелія шло именно объ этой идеѣ, а не о томъ только, что Христосъ былъ голоденъ и дьяволъ посовѣтовалъ ему взять Камень и приказать тому стать хлѣбомъ — доказательство именно того, что Христосъ отвѣтилъ разоблаченiemъ тайны природы: «Не однимъ хлѣбомъ (т. е. какъ животные) живъ человѣкъ». Если бъ дѣло шло только объ одномъ утоленіи голода, Христу то къ чему было бы заводить рѣчъ о духовной природѣ человѣка вообще? И не кстати, да и безъ дьяволова совѣта Онъ могъ и прежде достать хлѣба, еслибы захотѣлъ. Кстати, вспомните о нынѣшнихъ теоріяхъ Дарвина **) и другихъ о происхожденіи человѣка отъ обезьяны. Не вдаваясь ни въ какія теоріи, Христосъ прямо объявляетъ фактъ, что въ человѣкѣ кромѣ міра животнаго есть и духовный. Ну и что же — пусть откуда угодно произошелъ человѣкъ (въ Библіи вовсе не объяснено какъ Богъ лѣпилъ его изъ глины, взялъ отъ земли, но за то Богъ *вдунулъ въ него дыханіе жизни*, но скверно, что грѣхами человѣкъ можетъ обратиться опять въ скота» (Курсивъ Достоевскаго).

*) Читая эти строки становится ясно въ чемъ Д. расходился кореннымъ образомъ съ Н. Ф. Феодоровымъ.

**) Д. здѣсь ошибается. Ч. Дарвинъ никогда въ такой формѣ теорію свою не излагалъ; ученіе его совсѣмъ иное и трактуется лишь объ общемъ предкѣ. Видимо Д. трудовъ Дарвина не читалъ.

Интересно, что Достоевский начал говорить о «трехъ колоссальныхъ идеяхъ» сводить все на первое искушение и связуетъ его съ социальнымъ вопросомъ. Съ другой стороны въ толкованіе и разборъ смысла Евангелія внѣдряется, совершен-но въ духѣ Достоевскаго, его любимая мысль о Красотѣ съ большой буквы. Искупителю Христа какъ бы приписывается еще одна идея навяз-чиво преслѣдовавшая великаго художника. Пи-сатель, забывая объ остальныхъ двухъ искушенияхъ весь проникается своимъ мыслями и какъ бы упу-скаетъ изъ виду то, на что самъ ссылался. Одна изъ причинъ этого лежитъ въ томъ, что Достоев-скій сосредоточенно мыслилъ въ направленіи фи-лософіи исторіи, а тѣмъ самымъ для него чудо и авторитетъ и тайна сливались въ формулы «камни въ хлѣбы»; оставалось одно не укладывавшееся въ эту формулу, то чѣмъ онъ жилъ — искусство, служеніе Красотѣ духовной. И рыцарь свѣтлого Христова прекраснаго облика дополнилъ форму-лу своей личной мыслью и идеей о красотѣ усиленія въ добываніи рая на землѣ, о красотѣ жертвен-наго служенія, мученія, если хотите. Красота одна безъ напряженного стремленія къ ней уже не Кра-сота; гармонія достигается послѣ разлада.

Достоевский отдавалъ предпочтеніе и пріори-тетъ сердцу съ юныхъ лѣтъ. Одной изъ увлека-тельныхъ и цѣнныхъ работъ въ области литерату-рнаго наслѣдія писателя была бы попытка от-дѣлить, гдѣ возможно, автора отъ героя. Мы не ставимъ себѣ этой задачи даже для главы «Pro и Contra», но нѣкую линію этого «водороздѣла» мы постараемся слегка намѣтить. Грубо говоря, фи-лософія исторіи человѣчества окрашена Иваномъ-Достоевскимъ, философія христіанства и обликъ Христа — Достоевскимъ *).

*) Подробности отдѣленія автора отъ героя здѣсь вынуждены оставить въ сторонѣ.

Чѣмъ жилъ Достоевскій уже отмерло, его эпоха ушла отъ нась, волненія и радости его поколѣнія исчезли вмѣстѣ съ нимъ, оставивъ неясный и блѣдный слѣдъ въ памяти потомства и воспоминаніяхъ, журналахъ и книгахъ. Но тревога писателя за человѣка, за дѣло человѣка здѣсь на землѣ, не потеряла ничего изъ своей остроты, она сдѣлалась въ наши дни еще острѣй, еще «современнѣй». Вѣдь все еще только греза и мечта, чтобы всѣ были братьями другъ другу, и чтобы одна десятая не стояла надъ девятыю десятыми,*) не управляла ими по Шигалевскому рецепту.

Обратимся же къ тому, какія духовныя теченія, современныя Достоевскому, толкали его на пути выработки идей «Великаго Инквизитора». Достоевскій въ юные годы самъ принадлежалъ къ соціалистамъ утопическаго толка. Онъ увлекался идеями Фурье, Луи-Бланы, Кабе, Сенъ-Симона, Леру. Эти идеи только что расцвѣтавшія пышнымъ цвѣтомъ весенняго цвѣтенія носились въ воздухѣ. Онъ еще не дали своего плода, были эфемерны и многообѣщающи. Словно новое блистательно «очищенное» христіанство входило побѣдно въ души усталыхъ и жаждущихъ истины людей. Когда читаешь письма и дневники того времени, становится ясно, что тотъ соціализмъ являлся, право, особой религіей не только разума, но и сердца. Вотъ почему послѣ отрезвленія отъ опьяняющаго аромата благоуханныхъ цвѣтовъ написалъ пророческія слова Евангелія Достоевскій, вѣроятно намекая на соціализмъ въ его цвѣтеніи: «По дѣламъ ихъ узнаете ихъ». Новъ дни своей юности онъ думалъ иначе и не онъ одинъ. Книга о Христѣ въ своей сущности лежитъ передъ читателемъ. Иванъ рисуетъ картину второго пришествія Христа и передъ нами

*) Слова Д. См. Die Urgestalt der Brüder Karamasoff, S. 293.

вновь оживают чудеса Христа, вновь слышатся его слова и встает ликъ совершенного Бога-человѣка. И уже послѣ этихъ вводныхъ аккордовъ открывается знаменитая «бесѣда»-моналогъ Инквизитора. Въ основѣ его рѣчи лежитъ, какъ выше сказано, Мат. IV, 1-11; Лук. IV, 1-12. Вспомнимъ что у Достоевскаго упомянуты три искушениѧ Христа и названы *искушениемъ чуда, тайны и авторитета*. Этимъ тремъ искушениямъ «грознаго и великаго духа» подпада католическая церковь, церковь, ставшая не Христовой, а антихристовой. Обратимся къ евангельскому тексту. У Матея первое искушение — сдѣлать камни хлѣбами; второе — броситься внизъ съ крыла Храма; третье — поклониться діаволу ради славы міра сего. Въ Евангелии отъ Луки въ основѣ найдемъ тѣ же самыя искушениѧ, но порядокъ ихъ иѣсколько иной, какъ и отвѣты Христа. У Луки найдемъ, что послѣ первого искушениѧ обратить камень въ хлѣбъ слѣдуетъ искущениѣ властью и славой всѣхъ царствъ вселенной, а затѣмъ уже третье: «Если Ты Сынъ Божій, бросься отсюда внизъ». Которое же изъ искушений можетъ быть чудомъ, какое авторитетомъ и гдѣ тайна? По самому существу, всѣ три являются чудомъ. Однако естественно признать, что «поклониться» діаволу значитъ тѣмъ самымъ признать его авторитетъ. Итакъ, если слѣдовать тому, какъ Достоевскій расположилъ три искушениѧ, то надо признать скорѣе всего въ основѣ «Великаго Инквизитора» текстъ Евангелия отъ Матея. Въ пользу этого предположенія говорятъ и многія подробности. У Достоевскаго говорится о камняхъ, какъ у Матея, а не о камнѣ, какъ у Луки. У Луки отмѣчено, что діаволъ отошелъ отъ Христа лишь, до времени и иѣть ни слова о служеніи ангеловъ и т. д. Но если мы правы, что поклоненіе діаволу и славѣ царства есть искушеніе авторитетомъ, то гдѣ же тайна? Чудо

обратить камни въ хлѣбы, но чудо и второе искушеніе. Но пожалуй, чудо — «броситься внизъ» — второй грѣхъ католицизма — тайна, и вотъ почему. Искушеніе тайны, мученіе каждой тайны въ невозможности или свободномъ нежеланіи ее обнаружить. Для Христа, съ точки зрѣнія Достоевскаго, искушеніе заключалось именно въ томъ, чтобы передъ сатаной-искусителемъ не обнаружить *безсилія свободы воли въ тайнѣ* *), не выдать свою связь съ Богомъ ради себя, ради своей силы, а не Божіей. И вотъ какъ разъ въ католичествѣ, по мнѣнію Достоевскаго, меньшинство владѣеть тайной или утверждаетъ, что ею владѣеть, чтобы подчинить себѣ 9-10 другихъ. И тайна сія не Божеская, а діавольская. Чудо его не чудо вѣры; «Дѣти не ищите чуда, ибо чудомъ убивается вѣра ваша» **), посему то Христосъ и возвзвалъ къ свободѣ человѣческой къ свободѣ вѣры, «свѣтъ духовный» возвѣстиль Онь.

Всѣ три искушения тѣсно связаны, храненіе тайны даетъ авторитетъ, Христосъ «разоблачилъ тайну человѣческой природы», т. е. указалъ на приматъ духа ит.д.*** Три искушения являются какъ бы взаимно дополняющими другъ друга и не забыто ни одно, всѣ они сливаются и переливаются одно въ другое, чего нѣть въ письмѣ къ Алексѣеву. Подчинивъ идеальное «свѣтъ духовный» земному, діаволъ послѣ первого искушения понятно могъ розорвать связь съ Богомъ у Христа и затѣмъ заставить склониться и передъ нимъ, а тѣмъ самыи и передъ земной славой. Но Христосъ, какъ Сынъ Божій всевѣдущий зналъ цѣну для людей идеала и побѣдилъ діавола. Такъ, или

*) Иначе: тайна сохраняетъ цѣнность познанія, цѣнность вѣры, свободу вѣры.

**) Ср. Наброски къ «Браты Карамазовы» — Die Urgestalt der Brüder Karamasoff S. 299.

***) Ср. выше приведенное письмо къ В. А. Алексѣеву.

приблизительно такъ, надо понимать «Великаго Инквизитора» въ той части, гдѣ трактуется о трехъ вопросахъ міровой исторіи. Кромѣ этой стороны поэмы Ивана, въ ней дается философія облика Христова и побѣды Красоты, Добра и Истины. Многое въ лексическомъ составѣ поэмы и въ синтаксисѣ взято изъ Св. Писанія. Знаменитая сцена въ тюрьмѣ съ молчащимъ Христомъ и задающимъ вопросы Инквизиторомъ, думается, связана съ Евангеліемъ. Инквизиторъ напоминаетъ намъ невольно своими вопросами Пилата и Каїафу; напр., так же какъ и онъ, Пилатъ говоритъ: «Ты ничего не отвѣчаешь? видишь, какъ много противъ Тебя обвиненій» *). Особенно приближается своей мыслию о необходимости для «спасенія» народа гибели Христа, Инквизиторъ къ Каїафѣ, къ его совѣту іudeямъ «что лучше одному человѣку умереть за народъ»**). Глубокое знаніе Евангелія и многослітнія раздумья надъ нимъ отразились въ строкахъ поэмы.

Коснемся въ заключеніе еще одной глубокой мысли, заключенной въ «Братяхъ Карамазовыхъ» и въ частности въ «Великомъ Инквизиторѣ». Инквизиторъ — апологетъ католичества, слуга антихриста, онъ прямо говоритъ Христу: «мы съ нимъ, а не съ Тобой». Въ католицизмѣ (*послѣ IX вѣка*) ***) личность подчиняется коллективу, теряетъ свое достояніе. Потеря своего лица, индивидуальности совершается въ обществѣ соціализма (соціалистовъ) и равно въ церкви католиковъ (*quaes in terra est*). Подчиняясь авторитету, католикъ свой грѣхъ, грѣховную ошибку, не разбираетъ самъ съ Божіей помощью наеди нѣ со свободной совѣстью, а всецѣло ввѣряетъ

*.) Ср. отъ Марка XV, 3-4; Мат. XXVI, 62; Іоанн. XVIII, 38.

**) См. отъ Іоанна XVIII, 14.

***) Вѣкъ этотъ данъ на основаніи воспоминанія современниковъ о словахъ Достоевскаго.

себя церкви и ея верховенству, теряя тѣмъ самыи свою свободу воли и уничтожая личность — «и за гробомъ обрящутъ лишь смерть». *) Отсюда слова Инквизитора о позволеніи вѣрующимъ грѣшить. Христосъ, благодаря, сему выступаетъ на этомъ фонѣ, озаренный яркимъ внутреннимъ свѣтомъ. Онъ образъ идеального человѣка — Богочеловѣкъ, уважающій, а не презирающій человѣка. **) Единеніе во Христѣ («русское рѣшеніе вопроса» ***) — есть утвержденіе свободножертвенной личности. Самъ Христосъ идеалъ индивидуальности, идеалъ свободы. Но почему же Христосъ цѣлуетъ слугу антихристова, своего обвинителя, въ «безкровныя уста»? Какая мысль генія скрыта за этимъ поступкомъ? Думается, Достоевскій хорошо помнилъ слова притчи о блудномъ сынѣ, что на небесахъ болѣе радуются объ одномъ раскаявшемся грѣшникѣ, чѣмъ о 99 праведникахъ, и что Христосъ пришелъ привести не праведниковъ, но грѣшниковъ къ покаянію. Но это далеко не все. Во многихъ романахъ писателя, мелькаетъ и исчезаетъ, вспыхнувъ на мгновеніе яркимъ пламенемъ, сокровенная мысль. Только грѣшникъ ищетъ по настоящему образъ Христа. Выражая эту мысль, грубо и парадоксально, скажемъ — грѣхъ есть путь ко Христу. Грѣхъ великаго инквизитора, грѣхъ искавшаго и жившаго въ пустынѣ и не устоящаго передъ «великимъ и грознымъ духомъ» изъ любви къ людямъ. И къ нему примѣнимы слова: «Нѣсть человѣкъ иже живъ будеть и не согрѣшишъ». Вѣдь по словамъ писателя ****) и «Первосвященному Каїфѣ будетъ прощено, ибо онъ возлюбилъ на-

*) Слова Инквизитора.

**) Ср. Слова письма Д. о соціалистахъ «Презираете вы человѣчество или уважаете, вы, будущіе его спасители?»

***) Изъ черновиковъ къ «Братьямъ Карамазовымъ».

****) Ср. Die Urgestact der «Brüder Karamasoff». S. II.

родъ свой, по своему, но любилъ все же». И тутъ въ послѣднихъ строкахъ поэмы слышится напряженная нота, нота все растущаго славословія Христа. Онъ не только лобзаніе даетъ Инквизитору, нѣтъ, онъ и не осуждаетъ его (вѣроятно отзуки — «не судите, да не судимы будете»). И великий грѣшникъ побѣждень, онъ выпускаетъ изъ темницы Христа и поцѣлуй Его «горить на сердцѣ». Такова бессмертная апология Христу и дѣлу Его въ «Братьяхъ Карамазовыхъ». Къ правдѣ, къ истинѣ стремился Инквизиторъ. «Что есть истина? И она стояла, однако, передъ нимъ, сама Истина».*)

* * *

Въ творчествѣ Достоевскаго есть тѣ сокровища, что не могутъ быть отняты, и золото огнемъ очищенное, которое не ржавѣеть и мы въ муки изгнанія обрѣтаемъ ихъ. А для вѣрующихъ? Для нихъ есть церковь, на камниѣ изъ камней созижденная «и врата адovы не одолѣютъ ю».

Ростиславъ Плетнєвъ.

*) Ср. ibid.

АНГЛО - РУССКАЯ КОНФЕРЕНЦІЯ ВЪ HIGH-LEIGH

(Съ 25-го по 30-е Апрѣля 1930 г.).

Англо-русскимъ конференціямъ, собиравшимся эти послѣдніе годы, ставилось большое заданіе: сблизить «въ Духѣ и Истинѣ» Англиканскую Церковь съ Церковью Православной, продолжить многовѣковое дѣло соединенія церквей, быть отдельными моментами осуществленія большой исторической идеи.

Вопросъ о соединеніи церквей былъ поставленъ вновь, въ новой катастрофической обстановкѣ современной исторіи, въ новую эпоху церковнаго строительства — въ эпоху отдѣленія государства отъ Церкви, гоненій на Церковь, злобы богопротивной и, въ то же время, въ эпоху крушенія многихъ преградъ, воздвигавшихся человѣческимъ неразуміемъ единаго на потребу.

Дѣломъ конференцій были не доктринальные споры, не нахожденіе какого-либо компромисса въ порядкѣ взаимныхъ уступокъ, но достижениѳ единства черезъ взаимное пониманіе и осознаніе единства въ Духѣ, дары котораго различны: то есть положительное церковное строительство, совершающее въ духѣ любви.

Выполнить это дѣло можно было лишь при двухъ условіяхъ: во первыхъ, при условіи существованія внутренняго единства Anglo-Katоличества съ Православіемъ, какъ единой Церкви, и, во вторыхъ, при способности участниковъ конференцій это единство осознать.

Можно утверждать, что основная цѣль конференцій была достигнута: церковное единство было осознано; но этимъ еще не исчерпалось все ихъ заданіе, какъ вообще не можетъ, до сокончанія вѣка, исчерпаться дѣло церковнаго строительства.

Темой послѣдняго съѣзда въ High-Leigh была святость, т.-е. сама цѣль человѣческой жизни въ опытѣ христіанского сознанія. Отвѣтить на поставленный вопросъ: что такое святость, значило исповѣдать всю свою вѣру, значило раскрыть весь свой духовный опытъ въ любви къ ближнему, такъ, чтобы тотъ понять.

Чтобы осуществить свое большое задание, жизнь конференции должна была быть напряженной, духовно насыщенной; отъ участниковъ требовался подвигъ исканія Истины единой на потребу, собороное дѣланіе, преодолѣніе въ духѣ церковности видимости раздѣленія и осознаніе того, что въ домѣ Отца обителей много, что христіанскій подвигъ многообразенъ и что «дары различны, но Духъ одинъ и тотъ же» (I Кор. XII. 6): потому тема конференции была выбрана весьма удачно.

Личный составъ съѣзда былъ довольно однородный. Съ русской стороны было нѣсколько профессоровъ и студентовъ Духовной Академіи и люди, имѣющіе отношеніе къ христіанскому движенію; со стороны англичанъ — представители *high church* Англо-Католичества, около половины — духовенство во главѣ съ епископомъ Трурскимъ, остальные — студенты специальныхъ колледжей, въ большинствѣ — получившіе образованіе въ Оксфордѣ или въ Кэмбриджѣ.

Съѣздъ происходилъ въ High Leigh, усадьбѣ, неподалеку отъ Лондона, съ большими домами стиля новой англійской готики, обвитыми плющемъ, окруженному парками, за которыми разстилались зеленѣющіе луга и рощи, съ кое-гдѣ разбросанными фермами, въ мѣстѣ уютномъ, куда не доносился шумъ городской суеты. Время было распределено по часамъ. День начинался въ 7 ч. утра, съ богослуженія, поочередно православнаго и англоказольского, объединявшаго въ молитвѣ всѣхъ участниковъ съѣзда. Утромъ читались два доклада — по одному съ каждой стороны. Среди дня былъ большой перерывъ для отдыха, посвящавшійся прогулкамъ, играмъ и частнымъ разговорамъ. Затѣмъ происходили собранія группами, человѣкъ отъ семи до десяти; на этихъ то собраніяхъ обѣ стороны обмѣнивались мнѣніями по поводу докладовъ, здѣсь решались основные проблемы. Вечеромъ опять было богослуженіе, завершившее день.

Весьма интересной была и, такъ сказать, неофиціальная сторона конференции — напримѣръ, поѣзда въ Кэмбридже для осмотра его древнихъ колледжей, богатыхъ традиціями и воспоминаніями, давшая возможность лучше ощутить чудный міръ иной великой культуры; напримѣръ — импровизированные концерты участниковъ съѣзда, вносившіе добродушную веселость, столь свойственную англійскому характеру: все это помогало лучше понимать другъ друга. Огромное значеніе въ жизни конференции имѣло личное общеніе участниковъ съѣзда другъ съ другомъ въ частныхъ разговорахъ — не только потому, что разговоры эти велись по существу и тѣмъ способствовали разрешенію основныхъ проблемъ въ порядкѣ діалектическомъ, но и потому, что ими, къ тому же, создавались тѣ дружественные

отношениі, котсрыя завершались въ богомысліи и молитвѣ.

Читавшіеся по утрамъ доклады ставили большинство тѣхъ вопросовъ, которые подвергались дальнѣйшему обсужденію. Съ самаго начала въ связи съ ученіемъ о святости возникъ вопросъ о Церкви. Онъ былъ намчѣченъ уже въ первомъ докладѣ, читанномъ С. С. Безобразовымъ объ ученіи о святости у Ап. Павла, въ которомъ докладчикъ доказывалъ, что терминъ «святые» примѣняется къ членамъ Церкви, какъ таковыми, т.-е. осуществляющимъ ея благодатные дары.

Православное ученіе о Церкви и, въ связи съ нимъ, вопросъ о соединеніи Церквей, были изложены въ докладѣ о. Сергія Булгакова, озаглавленномъ «Церковь святая — соборная».

По словамъ о. Сергія «въ святости выражается самое существо Церкви... Церковь свята, потому что Богъ святъ, и она есть наша жизнь въ Богѣ и жизнь Бога въ нась». Святость Божія — свойство Божіе, въ которомъ содержится всѣ другія Его свойства. Церковь — святая человѣчность Христа, она же — домъ св. Духа и обитель Отца, открывающаяся въ Сынѣ Духомъ Святымъ. Она есть и совершающееся обоженіе человѣчества, плодъ котораго есть святость.

Соборность есть явленіе святости, единство въ Св. Духѣ, свидѣтельствующемъ о Сынѣ (Іоанн ХУ. 26) единство жизни во Христѣ. Потому Церковь есть высшая реальность, обуславливающая исторический человѣческий обликъ Церкви. Церковь есть и сокровищница, въ которой хранится священное преданіе, раскрытое въ соборномъ сознаніи дѣйствиемъ Св. Духа. Въ ней нѣть какого-либо догматизирующего органа; ни іерархія, ни соборы не являются имъ — Церковь, прежде всего, жизнь, а не доктринальное учрежденіе и образъ бытія церковнаго устанавливается живой соборностью — Святымъ Духомъ, живущимъ въ Церкви, который, слѣдовательно, ея единственный критерій.

Отношеніе англоказатоликовъ къ ученію о Церкви, выраженному въ 39 членахъ, сближаетъ ихъ съ православнымъ пониманіемъ природы Церкви, отличающимся отъ католического съ его догматомъ о папской непогрѣшимости. Православіе не исчерпывается 7 вселенскими соборами, т.-к. Церковь содержитъ свое ученіе не только въ догматическихъ опредѣленіяхъ, но и непосредственно, какъ благодатную жизнь молитвы, богомыслія, и боговѣданія; Церковь, какъ живая сущность, возможна и безъ конституціонной хартии.

Церковь знаетъ догматы, не заключенные въ формулы — догматы жизни, и тѣ или иные догматы могутъ быть болѣе или менѣе развиты церковнымъ сознаніемъ. Цѣлый рядъ вѣрованій Церкви содержитъ ею черезъ молитвенную жизнь, въ непосредственности апостольского преданія, не будучи авторитетно

догматизированы, такъ, напримѣръ, о почитаніи святыхъ, о загробномъ мірѣ и молитвѣ за умершихъ, и др. «Религіозная истина имѣть, прежде всего, практическій характеръ и религія начинается не съ богословія, но съ богожитія, хотя и необходимо соединяется съ богословіемъ, пропѣлью, ученіемъ». Не провозглашеніе доклада на соборѣ имѣть рѣшающее значеніе, а согласное жизненное пріятіе Церковью того или иного ученія; и не власть имѣть значеніе, а авторитетъ, присущій святости; высшій авторитетъ въ Церкви присущъ святости.

Путь сближенія церковнаго требуетъ жизненнаго постиженія, пріобщенія къ соборности церковной, взысканіе святости, которая есть церковность.

Церковь ищетъ своего исторического единства въ единствѣ во Христѣ и во Св. Духѣ; въ жизни церковной есть не только божественная, но и человѣческая сторона и какъ дары Св. Духа различны, такъ различны и дары человѣческие у опредѣленныхъ людей и народовъ; священное преданіе выражаетъ жизнь Церкви въ ея историческомъ многообразіи, въ ея божественной заданности и человѣческомъ творчествѣ, которое никогда не оскудѣваетъ.

Весь христіанскій міръ представляется, какъ единая Церковь, т. к. одинъ Христосъ и единъ путь во Св. Духѣ — но въ ней разныя степени полноты; постольку, поскольку разныя церковныя общества сохраняютъ единое достояніе христіанскаго міра, они принадлежать къ Православію. Православіе обладаетъ полнотой и чистотой церковной жизни, поэтому соединеніе церквей можетъ быть лишь восхожденіемъ въ Православіе. Нужно вѣрить и знать, что единство христіанъ уже существуетъ и что это единство есть единство церковное. «Ранѣе того желанного часа, когда мы снова соединимся въ общемъ таинствѣ, у единой чаши, мы уже соединимся въ таинствѣ молитвы, которая творится Духомъ Святымъ».

Тема конференціи — вопросъ о святости — имѣть прямое практическое значеніе для соединенія церквей, такъ какъ путь единенія — во внутреннемъ устремлѣніи Духа; въ немъ будетъ найдена и форма единенія.

Слѣдующій докладъ Г. Ф. Флоровскаго былъ озаглавленъ: «О почети горняго призванія». Онъ былъ о трудномъ пути осуществленія человѣкомъ заповѣди совершенства (Мф. У. 48), о «скорбномъ пути къ славѣ» въ единствѣ со Христомъ, «послѣднимъ Адамомъ» (I Кор. XV. 45) исполнившимъ человѣческую природу Своей побѣдой надъ смертью.

Христосъ черезъ смерть и воскресеніе Свое, пріобщилъ человѣка къ Своей славѣ, въ которой — смыслъ человѣческаго существованія и цѣль творенія. Въ соединеніи человѣка со Хри-

стомъ возстанавливается «падшій образъ» человѣка, онъ становится «причастникомъ Божества», ему открывается подлинная жизнь — совершается его спасеніе.

Человѣкъ соединяется со Спасителемъ въ дарахъ Духа, который — Святый и животворящій; спасеніе осуществляется въ Церкви, организмъ богочеловѣческой жизни; вся жизнь Церкви есть явленіе Духа Святого, дышащаго въ таинствахъ, дарующаго и вѣру, и молитву, и любовь.

Первый моментъ святости — харизматический; второй, сочетающійся съ первымъ — аскетический; это подвигъ человѣческой любви къ Богу, свободное пріятіе человѣкомъ благодати; путь непрерывнаго восхожденія въ забвеніи о себѣ («да будетъ воля Твоя») — осуществленіе человѣкомъ своего подлиннаго лика — праведность, причастіе къ Правдѣ.

Харизматический моментъ — первый, аскетический же — служебный: въ святыхъ читается не только героизмъ, но, прежде всего, явленіе Духа; «не силою подвига, но силою благодати освящается душа и весь составъ человѣка». Основное въ праведной жизни — неустанная молитвенность; молитва — таинственное общеніе съ Богомъ (Рим. VIII 26), общеніе въ любви: мѣра молитвы — крестная молитва Спасителя за распинающихъ; эту молитву мы чтили въ святыхъ — молитвенникахъ — какъ свидѣтельство ихъ любви.

Любовь къ Богу раскрывается въ любви къ ближнему; потому христианство — великое братство, единство въ Духѣ, Церковь. Духъ вѣтъ въ подвигѣ любви — и въ молитвѣ и въ милосердіи — другомъ великому дѣлѣ любви и причастія Христу (Мф. XXV 35-40).

«Въ святыхъ мы чтимъ изобразившагося Христа (срв. Гал. IV IV 19); исполненіе Церкви, исполненіе Христово (срв. Еф. I 23) — Царствіе Божіе, приходящее въ силѣ...» Мы чтимъ въ нихъ друзей Христовыхъ и «обоженіе» человѣческаго естества.

На подвигъ святости намъ данъ залогъ Духа (2 Кор. V 5); къ каждому обращено призваніе къ вѣчной жизни (I Тим. VI 12), призваніе въ Божіе Царство и славу (I Сол. I 12), къ жизни во Христѣ. «У каждого свой путь, но всѣ пути къ единой цѣли — къ жизни въ Богѣ»; въ ней смыслъ человѣческаго существованія.

Г. П. Федотовъ въ своемъ докладѣ «Типологія святости» говорилъ объ историческихъ типахъ святыхъ, въ частности — русскихъ. Докладъ этотъ былъ построенъ на словахъ I Кор. XV 41-42: «ина слава солнцу, ина слава лунѣ, ина слава звѣздамъ. Звѣзда же отъ звѣзды разнствуетъ во славѣ», утверждающихъ неравенство славы и совершенства святыхъ по отношенію

къ совершенству Бога и, кроме того, разнокачественность святыи въ многообразіи христіанского подвига.

Благодать не убиваетъ человѣческую природу, а преображаетъ ее; святые имѣютъ свои освященные лица, свои типы; различіе духовныхъ типовъ связано не только съ различіемъ поставленныхъ цѣлей и путей, но и съ различіемъ дарованій природныхъ.

Церковь знаетъ множественность «чиновъ» святыхъ, опредѣленныхъ формъ церковнаго служенія; но типы святости не исчерпываются классификацией на чины, типы и чины перекрещиваются между собою, — внутри каждого чина открывается множество типовъ и одинъ и тотъ же типъ святости можетъ выражаться въ различныхъ чинахъ.

Долгое время мученичество было единственной формой святости; вслѣдъ за мучениками идутъ аскеты — явленіе иного духовнаго опыта, послѣдователи Христа — не въ смерти Его, а въ иномъ осуществлении евангельского идеала совершенства. Какъ различны типы мучениковъ, такъ и многолика монашеская святость, если взглянуться въ нее изнутри; сложность ея усматривается въ аскетическихъ трактатахъ, собранныхъ въ Добротолюбіи. Въ монашеской аскезѣ два основныхъ момента: отрицательный — борьба со страстями, и положительный — воспитаніе добродѣтели; отрицательный моментъ, въ свою очередь, преломляется въ рядъ формъ: кафартики — очищенія ради созерцанія Бога («чистії сердцемъ Бога узрять») и въ этомъ кафартика связана съ мистикой, своей вершиной; затѣмъ — метаноики, очищеніе подъ знакомъ покаянія, «печали по Бозѣ»; наконецъ, въ полемической формѣ — напряженной борьбы съ искушеніями.

Эти формы иногда характеризуютъ цѣлья національныя или историческія вѣтви святости, такъ, кафартический типъ особенно свойствененъ Египту, метаноический — Сиріи, полемический — клюнійству, но отчасти и Египту, а положительный, агонистический — раннему латинскому монашеству. Монашеская школа Палестины — эклектическая съ преобладаніемъ кафартика, —透过 посредство Византіи, оказала могущественное вліяніе на древнюю Русь.

Если въ какой то мѣрѣ всѣ святые причастны Боговѣданію, то типъ святого-мистика, для которого созерцаніе опредѣляетъ весь строй его жизни, является особымъ типомъ, принадлежащимъ особой традиціи; онъ встрѣчается на Востокѣ гораздо рѣже, чѣмъ на Западѣ. Востокъ не любить говорить о своемъ мистическомъ опыте и дѣлаетъ большее удареніе на аскезѣ, отрицательно относится къ эмоциональной, «душевной» стихіи — говорить о мистической жизни въ терминахъ познанія,

«гнозиса», а не «эроса», — о «стяжанії Святого Духа» чаще, чѣмъ о соединенії со Христомъ.

Въ аскетическомъ дѣланіи любовь является высшей, по слѣдней добродѣтелью, но многие аскеты обладали любовью — какъ высшимъ стяжаніемъ подвижничества, или какъ благодатнымъ даромъ. По признаку любви можно построить новую типологію святыхъ; извѣстны святые суровые и благостные. Кромѣ того, проявленіе любви къ ближнему можетъ принимать иные, практическія формы. Русскимъ подвижникамъ свойственна любовь личная и соціальное благотвореніе; характерно, что около четверти русскихъ святыхъ — міряне; изъ нихъ половина принадлежитъ къ чину святыхъ князей, четверть — къ юродивымъ⁵; это крайнія формы мірянского подвига — профессиональное служеніе міру и радикальное его отверженіе.

Юродивый — суровый аскетъ, который принялъ на себя маску глупости, для радикального попранія самолюбія; его безуміе — источникъ страданій и гоненій; онъ соблазнителенъ для міра и, въ то же время, онъ служить міру, обличая неправду ожесточенныхъ сердецъ, напоминая о забытой христовой правдѣ.

Въ князьяхъ Церковь канонизировала не героеvъ національной исторіи (хотя нѣкоторые изъ нихъ и были героями), а подвижниковъ любви въ общественномъ и политическомъ служеніи; имена святыхъ князей возглавляютъ сонмъ безымянныхъ праведниковъ, просіявшихъ въ міру. Среди мірянъ встрѣчается чинъ «страстотерпцевъ» — невинныхъ страдальцевъ за правду: русская церковь не выдѣляетъ своихъ мучениковъ на вѣру — по ея ученію, невинно и вольно проливаемая кровь всегда проливается за Христа, всегда искупительна.

Слѣдуетъ отмѣтить, что среди русскихъ святыхъ отсутствуютъ два типа, характерные для католической святости послѣднихъ столѣтій — священники (кромѣ юродивыхъ) и міряне, ведущіе духовную жизнь въ міру — и это еще разъ обнаруживаетъ подвижность и незаключенность явленій святости въ исторической жизни народовъ.

Всѣ многообразные подвиги святыхъ въ одномъ тождественны — въ послѣдованіи Христу. «Единый бѣлый лучъ совершенства Христова распался на радугу многоцвѣтныхъ добродѣтелей, каждая изъ которыхъ опредѣляетъ особый типъ духовной жизни».

Наконецъ, въ послѣднемъ докладѣ, «О пути спасенія», о. Сергій Четвериковъ охарактеризовалъ существенные моменты интимнаго, внутренняго облика христіанской жизни, условія духовнаго возрастанія человѣка въ единеніи со Христомъ.

Каждому человѣку дана возможность быть совершеннымъ,

какъ совершененъ Отецъ Небесный (Мф. V 48) и потому всѣ, въ томъ числѣ и язычники, могутъ спастись (Рим. II 15, Д. А. X 35). Но путь спасенія во всей глубинѣ и полнотѣ осуществляется только въ Церкви, которая одна даетъ совершенное познаніе Христа.

Можно итти путемъ спасенія и не сознавая этого: существенно единство со Христомъ, жизненная, а не формальная принадлежность къ Церкви (Мф. VIII 21; Мф. VII II).

Нѣкоторые идутъ по пути спасенія съ ранняго дѣтства; у большинства же людей вступленіе на этотъ путь знаменуетъ внутреннее перерожденіе: послѣ периода тьмы и тоски человѣку открывается радость познанія Бога. Но будучи путемъ радости путь спасенія вмѣстѣ съ тѣмъ и путь тѣсноты и страданія (Мф. VII 13, 14, Мф. XVI 24). Трудность пути не только отъ виѣшнихъ причинъ, но, главнымъ образомъ, отъ внутреннихъ — отъ духовной природы человѣка, отъ «власти міра» надъ нимъ. Человѣкъ долженъ освободиться отъ рабства міру. (Мф. VI 24, Лк. XIV 26), т.-е. совершить аскетический подвигъ; подвигъ этотъ — не безмысленное самоистязаніе, а самоотверженный подвигъ любви къ Богу и слѣдованіе жертвенному служенію Христа (Іоан. XII 26); не ненависть къ міру, который *во злъ лежитъ*, но который прекрасное твореніе Божіе, не ненависть къ тѣлу во имя духа, а жертва всѣмъ Богу. Однимъ изъ наиболѣе яркихъ примѣровъ отрицанія самодовлѣющей цѣнности благъ міра является подвигъ юродства — безуміе Христа ради. Аскетизмъ есть порывъ безграницной любви къ Господу, влекущій къ трудамъ и жертвамъ.

Второй и важнѣйшій моментъ пути спасенія — дѣятельное состраданіе и служеніе людямъ; и здѣсь опять требуется трудъ и жертва.

Человѣкъ, который вступаетъ на путь спасенія послѣ периода отчужденія отъ Бога, — начинаетъ съ покаянія — сміренно сознаетъ свою неправоту, жаждетъ примиренія и начала новой жизни во имя Божіе. За покаяніемъ слѣдуетъ трудничество Христу, преодолѣніе въ себѣ власти міра — совершаются постепенное очищеніе человѣка благодатью Св. Духа; святость есть постепенно достигнутое сочетаніе человѣческаго духа съ Духомъ Божімъ; святые — носители чрезвычайныхъ даровъ Св. Духа и въ нихъ явлена слава Божія.

Путь спасенія есть путь индивидуальный — личнаго завѣта человѣка съ Богомъ, но совершается онъ въ Церкви, единомъ тѣлѣ Христовомъ, хранительницѣ благодати. «Храмъ есть наглядное небо, гдѣ объединяются у престола Божія и живые и умершіе, и люди и ангелы, гдѣ уничтожается граница между землею и небомъ».

Далѣе, говоря объ осуществлениі христіанскаго дѣланія въ міру, о. Сергій описываетъ христіанскую семью — малую домашнюю церковь (Филим. I. I), неразрывно связанную съ Церковью вселенской, и церковный приходъ — христіанское общество, объединенное молитвой подъ сѣнью родного храма.

Кончая свой докладъ, о. Сергій повторяетъ, что путь спасенія есть покаянное обращеніе къ Богу и принятіе на себя Креста во имя Христово.

Основныя темы докладовъ англо-католиковъ были о мистическомъ обликѣ святости, какъ единства со Христомъ-Спасителемъ; о многообразіи даровъ Св. Духа въ единствѣ Церкви и оправданность различныхъ путей, совершаемыхъ въ Богѣ, различныхъ типовъ святости; о типахъ англиканскихъ святыхъ и, въ частности, о дѣятеляхъ церковнаго возрожденія англокатоличества XIX-го вѣка, Ньюманѣ и Пюзи.

Не желая умалить значительность англійскихъ докладовъ, можно сказать, что они были прекрасными дополненіями русскихъ докладовъ, — что и явствуетъ изъ краткаго перечня ихъ темъ. Въ нихъ выявилось духовное родство англо-католичества съ православіемъ, залогъ единства Церковнаго; въ то же время, они открыли представителямъ Православія особенности духовнаго опыта Англиканской церкви, на которыхъ Православіе должно было дать отвѣтъ.

Жизнь конференціи росла на фонѣ докладовъ, которые давали матеріаль для обсужденія въ группахъ и въ частныхъ разговорахъ. Въ этомъ матеріалѣ — обильномъ, рождавшемъ многіе насущные вопросы, нужно было разобраться по существу, не страшась обнаруживать раздѣляющія точки зрѣнія: только въ добросовѣстности и искренности могло быть достигнуто подлинное взаимное пониманіе.

Вначалѣ во всей остротѣ стоялъ вопросъ: возможно ли воссоединеніе Англиканства съ Православіемъ, нѣть ли какихъ либо непреодолимыхъ препятствій на его пути? Нужно было решить, существенно ли различіе двухъ церквей.

Англиканъ многое смущало въ Православіи и требовало объясненія: православное почитаніе иконы и мощей, почитаніе Богородицы и Святыхъ; нѣкоторые типы православныхъ святыхъ, напримѣръ, юродивые, были непонятны имъ; кроме того, они склонны были заподозрить православныхъ въ чрезмѣрномъ пристрастіи къ разсудочному богословствованію въ ущербъ дѣятельному выявлению христіанства въ мірѣ: хотя за послѣдніе сто лѣтъ Англиканство — въ англо-католичествѣ — подошло къ церковному сознанію, все же протестантскій духъ, нѣкогда господствовавшій, не былъ окончательно преодоленъ. Преодолѣть его можно было только въ свѣтѣ Православнаго ученія

о Церкви, объяснивъ въ немъ несовершенство протестантского пониманія личности.

Нужно было объяснить Англиканамъ, что церковное строительство — не только стремлениe устроить человѣческую жизнь на началахъ христіанской морали: что дѣятельная любовь къ ближнему, какъ таинственное причастіе Христу, вознесшему человѣческое естество на небо, есть стяженіе *новаго Неба и новой Земли*, міра преображенаго; что святость Пресв. Богородицы, святыхъ, иконъ и мощей — святость Церковная, таинственная, и въ ней почитается явленіе Духа Божія. Нужно было дать осознать съ особой силой Богочеловѣческій обликъ Церкви, какъ инобытия.

Основнымъ вопросомъ, возникшимъ послѣ доклада о. Сергія Булгакова, былъ вопросъ о соборности въ связи съ учениемъ о Св. Духѣ, — въ немъ рѣшалась проблема церковнаго единства «въ Духѣ и Истинѣ».

Стало яснымъ, что только въ причастіи къ Истинѣ, которая одна освобождаетъ, преодолѣваются человѣческія преграды. Православная идея Вселенской Церкви, какъ единства соборнаго, а не формальнаго, оправдывала многообразіе путей человѣческаго спасенія, совершаемаго во Христѣ, и, въ то же время, звала къ подвигу.

Дѣломъ конференціи было осознаніе достижимости возсоединенія Anglo-Католичества съ Православіемъ, такъ какъ «Духъ одинъ и тотъ же» (I Кор. XII 6), и обрѣтеніе вѣры, что въ осуществленіи даровъ Его, въ неустанномъ строительствѣ церковномъ, возсоединеніе будетъ достигнуто. —

Передъ окончаніемъ конференціи пріѣхалъ Архіепископъ Кентерберійскій и сказалъ привѣтственное слово, на которомъ слѣдуетъ остановиться, не только потому, что оно исходило отъ примата Англиканской церкви, но и потому, также, что оно было весьма интереснымъ выраженіемъ идеи церковнаго единства.

Сперва Архіепископъ отмѣтилъ любовныя отношенія двухъ церквей, основанныя на общности вѣроученія, и моментъ, ихъ внутренне связующій: «мы равно убѣждены, что мы пребываемъ вмѣстѣ въ осознаніи единства Тѣла Христова, — безконечно болѣе глубокомъ и прекрасномъ, чѣмъ то, которое присуще великой Римско-Католической Церкви», сказалъ онъ.

Далѣе онъ указалъ на сходство историческихъ путей двухъ церквей, раздѣленныхъ на многія вѣтви, виѣшне независимыя, не объединенные организаціонными узами, отвѣчающія на стремленія разныхъ расъ и народовъ, но, въ то же время, внутренне связанныя общей традиціей, единствомъ духовнымъ. Духъ

единства — свободного, внутренняго, присущій Православной и Англиканской Церквамъ, роднить ихъ между собой.

Вселенскій Патріархъ, въ своемъ недавнемъ посланіи Архіепископу, писаль именно о братскихъ, а не о дружественныхъ только, отношеніяхъ церквей, т.е. объ отношеніяхъ членовъ одной семьи, единаго Тѣла Христова, участниковъ въ любви благодати Божіей, данной Его Святой Церкви.

Общаюсь въ дарахъ благодати, православные и англикане могутъ многому учиться другъ у друга. Православные стоянію въ вѣрѣ, внутреннему смыслу служенія Богу, сознанію духовной реальности символовъ а также и непосредственности общенія съ Богомъ и памяти смертной; особенно же пониманію Церкви, какъ взаимнаго проникновенія міра видимаго и невидимаго, этимъ освобождая англиканъ отъ обычнаго для Запада пониманія Церкви.

Въ свою очередь, Англикане могутъ учить православныхъ отвѣтъ на нужды современной жизни, и, тѣмъ самымъ, шире распространять въ мірѣ свое достояніе, свидѣтельствуя о жизни Христѣ, святомъ главѣ человѣческой жизни.

Кончая, Архіепископъ указалъ на символической смыслъ весенняго воскресенія древней земли, обработанной человѣческими руками, къ новой жизни въ обвѣтованіи новой надежды.

Въ краткомъ отвѣтѣ своемъ, Митрополитъ Евлогій подчеркнулъ значеніе работы церковнаго возсоединенія въ данный историческій моментъ гоненій на Церковь.

Митрополитъ Евлогій пробылъ на съездѣ два дня и присутствовалъ на всѣхъ богослуженіяхъ.

Чтобы правильно понять духовный обликъ конференціи и самый фактъ единенія православныхъ и англокатоликовъ, нужно понимать, что дѣло конференціи совершалось въ молитвѣ; ею вѣнчалось богомысліе; въ ней осуществлялось дѣло любви.

A. Карповъ.

Севръ, 14 іюня 1930 г.

РЕЛИГІОЗНО-ФІЛОСОФСКІЯ ИДЕИ І ЛІЧНОСТЬ Б. Н. ЧИЧЕРИНА ВЪ СВѢТЪ ЕГО ВОСПОМИНАЙ

Русской зарубежной печатью было отмѣчено исполнившееся въ прошломъ году столѣтіе со дня рожденія одного изъ видныхъ представителей русской науки XIX столѣтія, Б. Н. Чичерина. По специальности своей — юристъ, Чичеринъ началъ съ изслѣдованій по исторіи русскаго права, которыя въ свое время нашли всеобщее признаніе, затѣмъ перешель въ область исторіи политическихъ ученій и въ область государственаго права. Параллельно онъ писалъ по философіи и этикѣ — и это было, пожалуй, его главнымъ внутреннимъ призваніемъ. Едва ли въ наши дни многие читали его философскія сочиненія, но и у современниковъ своихъ онъ не нашелъ широкаго признания. В. С. Соловьевъ въ своей блестящей полемикѣ съ Б. Н. Чичериномъ назвалъ его «умомъ по преимуществу распорядительнымъ» — и эта убийственная характеристка даетъ объясненіе, почему Чичеринъ философски не былъ популяренъ и не создалъ философской школы. Въ философскихъ трактатахъ Чичерина видна большая ученость, но не чувствуется той живой непосредственной интуїціи жизни, которая составляетъ едва ли не главную привлекательность истинно философскаго призванія. Чичеринъ, какъ философъ, никогда не будиль человѣческой души, не волновалъ ее, не поражалъ откровеніями. Интересно упомянуть, что сходная судьба постигла и его общественно-политической воззрѣнія. Чичерина можно считать самымъ выдающимся, почти единственнымъ ученымъ и философски-образованнымъ представителемъ русского либерализма, однако онъ и въ общественно-политической жизни не создалъ направленія и не оставилъ послѣдователей. Въ настоящее время пытаются пробудить интересъ къ соціально-политической сторонѣ его взглядовъ,— но едва ли это предпріятіе успѣш-

но, такъ какъ и либерализмъ Чичерина не вдохновляет и не заражаетъ. По всему этому попытка оживить память Чичерина, да еще на страницахъ актуального религіозно-философского журнала, можетъ показаться вполнѣ безуспѣшной. Можно отдавать должное Чичерину, какъ представителю нашей прошлой дворянской культуры, можно удивляться его образованности, начитанности, уму, но все это только въ перспективахъ историческихъ, а не современныхъ. И мы не рѣшились бы писать о Чичеринѣ, если бы память о немъ неожиданно не ожила съ того момента, какъ въ Москвѣ, въ прошломъ году, вышли два тома его воспоминаній. Они обнимаютъ собою эпоху юности Чичерина и его студенческихъ лѣтъ («Воспоминанія Б. В. Чичерина. Москва 40-хъ годовъ». Воспоминанія и письма подъ редакціей С. В. Бахрушина и М. А. Цявловскаго. Изд. М. и С. Сабашниковъ, Москва, 1929) и эпоху его профессорской дѣятельности въ 60-ые годы («Воспоминанія Б. Н. Чичерина. Московскій Университетъ. Тамъ же»). Воспоминанія эти глубоко интересны не только по историческому материалу, который они содержать, но и по разсыпаннымъ въ нихъ отдѣльнымъ идеямъ и мыслямъ. Когда читаешь эти воспоминанія и сравниваешь ихъ съ сухими, проникнутыми своеобразной сколастикой философскими трактатами Чичерина, невольно задаешься вопросомъ, способствуетъ ли усвоеніе какой либо философской системы проявленію истинныхъ философскихъ интуїцій, или, наоборотъ, только мѣшаетъ. Чичеринъ былъ, какъ известно, гегельянцемъ и схемы гегельянской діалектики лежать въ основѣ всѣхъ его научно-философскихъ построеній. Сличая нѣкоторыя мысли, высказанныя въ Воспоминаніяхъ, съ философскими произведеніями Чичерина, невольно приходишь къ выводу о существованіи какъ бы двухъ чичеринскихъ «философій», — одной книжной, надуманной, гегельянской, другой — жизненной, непосредственной, созданной на основѣ собственного внутренняго опыта. Между этими «философіями» есть, конечно, нѣкоторое внутреннее природное сходство, но ихъ раздѣляютъ въ то же время глубокія разности. Конечно, каждый человѣкъ выбираетъ себѣ философію по своему духовному складу, и не случайно, что Чичеринъ выбралъ себѣ Гегеля; однако не способствовалъ ли этотъ выборъ тому, что «распорядительный умъ», подъ вліяніемъ гегелевской системы, еще болѣе пріобрѣлъ въ распорядительности и утерялъ въ способности непосредственной жизненной интуїціи. Такъ можно поставить общій вопросъ о роли готовой системы въ философіи и о вліяніи ее на способность философскаго созерцанія. Вопросъ этотъ мы хотимъ разсмотрѣть на примѣрѣ Б. Н. Чичерина, причемъ въ послѣдующемъ выдѣлимъ, какъ наиболѣе характерныя, три проблемы, — проблему религіозно-

метафизическую, проблему нравственную и проблему политическую.

Начиная съ проблемы религіозно-метафизической, интересно отмѣтить, что несмотря на вышеупомянутыя свойства своего ума и на особенности своихъ философскихъ твореній, Б. Н. Чичеринъ, какъ личность былъ настоящимъ философомъ, въ философскомъ призваніи которого едва ли можно сомнѣваться. Тотъ, кто встрѣчалъ Чичерина лично, и зналъ его не только по книжнымъ плодамъ, — отъ того не укрывались философские тайники его души. Вотъ что однажды написалъ Чичерину Л. Н. Толстой, которого Б. Н. хорошо зналъ, былъ съ нимъ «на ты» и считалъ человѣкомъ искреннимъ, но сумасброднымъ и «игнофантомъ». «Здравствуй, милый другъ. Ты, я думаю, злился и уже перезлился, такъ что письмо это застанетъ тебя равнодушнымъ... Теперь въ эти минуты я весь въ тебѣ, и отдалъ бы всѣ скирды, сложенные моими трудами, за вечеръ съ тобою. Хочется опять умственныхъ волненій и восторговъ... Хочется слушать тебя, разгадывать, даромъ мгновенно ловить, трудомъ выработанную мысль, усваивать ее, цѣплять одну за другую и строить міры, новые, громадные, съ одной цѣлью: любоваться на ихъ величіе. Ты вѣрно понимаешь, что я хочу сказать». Какъ видно, онъ былъ способенъ къ тому, что составляетъ извѣтную стихію философіи — къ философскому платоническому діалогу. И намъ приходилось слышать отъ очевидцевъ, онъ пріобладалъ въ этомъ діалогѣ, давиль своей логикой, поражая своей всесторонней ученностью.

Паѳость мысли овладѣлъ Чичериномъ, какъ онъ самъ рассказываетъ, въ ранней юности, съ тѣхъ поръ, какъ онъ пріѣхалъ въ Москву шестнадцатилѣтнимъ мальчикомъ поступать въ университетъ, попалъ съ первого дня въ духовную атмосферу московской жизни 40-хъ годовъ, чуть чуть ли не въ первый вечеръ по пріѣздѣ услышалъ за чайнымъ столомъ знаменитые споры западниковъ съ славянофилами, въ первые дни попалъ подъ эгиду Грановского, который сталъ преподавать ему всеобщую исторію. «Меня охватило» — пишеть про это время своей жизни Чичеринъ — «невѣдомое дотолъ увлеченіе, увлеченіе мыслью, одно изъ самыхъ высокихъ и благородныхъ побужденій души человѣческой... Здѣсь сложился у меня идеаль умственаго и нравственного достоинства, который остался драгоценѣнѣйшимъ сокровищемъ моей души». Идеалу этому онъ и посвятилъ свою жизнь, онъ привелъ его къ занятіямъ философией, онъ натолкнулъ на чтеніе Гегеля. По словамъ Чичерина, чтеніе это произвело на него неотразимое впечатлѣніе. «Отъ младен-

ческой вѣры не осталось ничего... Передо мною открылось совершенно новое міросозерцаніе, въ которомъ верховное нача-ло бытія представлялось не въ видѣ личнаго божества, извнѣ управляющаго созданнмъ имъ міромъ, а въ видѣ внутренняго безконечнаго духа, присущаго вселенной.» Молодой Чичеринъ принялъ это міросозерцаніе и даже, какъ многіе изъ сторонниковъ Гегеля, старался разvить въ сторону болѣе послѣдовательного рационализма и атеизма. Чичерину казалось непослѣдовательнымъ то, что Гегель считалъ христіанство высшей ступеню человѣческаго духа. «Мнѣ предстоялъ выборъ» — пишетъ онъ — «между двумя видами убѣжденій, религіозными и научными и я, со свойственною юношамъ рѣшимостью и увѣренностью въ собственныя силы, сбросилъ всѣ свои вынесенные изъ младенческихъ лѣтъ вѣрованія, какъ устарѣлый балластъ, и слѣпо вступиль на путь чисто научнаго познанія, доводя отрицаніе до крайности со всѣмъ пыломъ неофита». Правда, въ зрѣломъ возрастѣ, какъ мы увидимъ онъ не только подвергъ исправленію Гегеля, но и поняль цѣнность религіи, даже сталъ религіознымъ человѣкомъ, православнымъ. Самъ онъ описываетъ это пре-вращеніе свое прямо по Гегелю, по «трiadѣ». Младенческія убѣжденія, «неразличенное еще бытіе», «первобытная гармо-нія разума и вѣры» — это тезисъ. Затѣмъ слѣдуетъ антитезисъ — юношеское отрицаніе, ибо «только прошедши черезъ отрица-ніе, можно вполнѣ сознательно возвратиться къ религіознымъ началамъ». Затѣмъ синтезъ, сознательная и разумная рели-гіозность зрѣлаго человѣка. Мы увидимъ, что въ дѣйствитель-ности процессъ не протекалъ такъ сознательно и разумно, такъ, по Гегелю, діалектически. Въ немъ былъ какой то ирраціональ-ный надрывъ, столь странный въ душѣ этого разумнаго, холод-наго, важнаго, богатаго и знатнаго человѣка.

Дѣйствительно, судьба при вступленіи въ жизнь, была не только милостива къ Чичерину, она ему дала максимумъ жизненныхъ благъ, на которыхъ можетъ разсчитывать человѣкъ. Онъ былъ достаточно знатенъ родомъ, происходя отъ потомковъ еще при Софіи Палеологъ пріѣхавшихъ въ Россію и принадле-живавшихъ, слѣдовательно, къ древнѣйшимъ слоямъ нашего служилаго дворянства. Отецъ его составилъ большое со-стояніе на откупажъ и не пожалѣлъ дать сыну наилучшее обра-зованіе, которое тогда было возможно. Чичеринъ выросъ подъ руководствомъ блестящихъ учителей, вращался среди обра-зованийшней русской среды. У него были огромныя связи, пользуясь которыми онъ могъ сдѣлать самую блестящую карье-ру. Студенческая жизнь его была весела и блестяща, но въ то же время не поверхностна и бесплодна. «Увлеченіе мыслю» его не покидало даже въ годы наибольшей жизненной разсѣян-

ности, когда онъ, въ качествѣ молодого московскаго барина, отдалъ дань чисто свѣтскимъ удовольствіямъ послѣ окончанія университетскаго курса. Были у него въ этотъ періодъ нѣкоторыя небольшія жизненныя огорченія въ связи съ затрудненіями по поводу его диссертациі — затрудненія впрочемъ ничтожныя и скоро преодолѣнныя. Казалось, все ему было дано, ничего не доставало, — и тѣмъ удивительнѣе кажется запись его воспоминаній, которой онъ отмѣтилъ двадцать седьмой годъ своей жизни: «Я вступалъ въ жизнь — пишетъ онъ — какъ Икаръ, готовый летѣть къ солнцу, а выходилъ къ счастью не потонувши въ житейское море, но нѣсколько помятый, съ изломанными крыльями...» «Я вышелъ изъ этой жизни (московской) уже не такимъ какимъ я въ нее вступалъ. Свѣжесть молодости исчезла; радужная надежды разсъялись. Я увидѣлъ жизнь, какъ она есть, въ томъ волнующемся смѣшениіи самыхъ разнообразныхъ, то хорошихъ, то дурныхъ, рѣдко возвышающихъ, чаще принижжающихъ и большей частью житейско-пошлыхъ впечатлѣній, которая даетъ не слишкомъ образованная и сдавленная неблагопріятными условіями среда...»

Эта наука разочарованія въ жизни вырвалась у Чичерина не въ періодъ заката. Напротивъ, онъ только что началъ восходить. Сравнительно быстро и успѣшно сталъ онъ дѣлать свою научную карьеру. Средства позволили ему совершить продолжительную поїздку за границу. Диссертациія его прошла блестяще, вступительная лекція была просто событиемъ въ жизни Московскаго университета. Быстро сдѣлался онъ выдающимся профессоромъ, популярнымъ среди студентовъ и среди московскаго общества. Правда, позднѣе, вступивъ въ конфликтъ съ Совѣтомъ университета, онъ покинулъ каѳедру по собственному желанію, считая себя уязвленнымъ и негодуя на малодушіе своихъ коллегъ, но выходъ этотъ не подрѣзаль ему крыльевъ, не выбилъ изъ жизненной колеи. Средства давали ему возможность научно работать, занимаясь въ то же время хозяйствомъ въ наслѣдственномъ имѣніи. Чичерина звали служить, но онъ самъ не хотѣлъ службы. Наконецъ, онъ не безъ колебанія вовложилъ на себя обязанность, почетнѣе которой трудно было представить: онъ согласился быть преподавателемъ наслѣдника Николая Александровича, котораго сталъ обучать конституціонному праву и исторіи политическихъ ученій. Онъ сопровождалъ наслѣдника въ заграничное путешествіе, окончившееся трагическою смертью воспитанника, котораго Чичеринъ полюбилъ всей душой. Вотъ въ теченіе этого путешествія случилось въ жизни Б. Н. одно событие, которое религіозно-философски было не менѣе, если не болѣе значительно, чѣмъ чтеніе Гегеля. У Чичерина обозначился жизненный переломъ, который былъ у

многихъ значительныхъ людей, и который онъ изображалъ въ словахъ сильныхъ и даже потрясающихъ.

Во время путешествія съ наслѣдникомъ во Флоренції Чичеринъ заболѣлъ, заболѣлъ тяжко и безнадежно. «И докторъ», пишетъ онъ, «и мои спутники считали меня безнадежнымъ. Тѣло мое превратилось въ щепку; у меня сдѣлялись мучительные пролежни, ибо самъ я поворачиваться былъ не въ состояніи... Я самъ былъ увѣренъ, что я умираю, что жизнь такъ утекаетъ изъ меня какимъ-то тхимъ журчащимъ ручьемъ... Эти минуты были для меня страшны. Смерти я не боялся; во мнѣ не было того инстинктивнаго чувства, которое побуждаетъ человѣка хвататься за жизнь, какъ за послѣднее убѣжище бреннаго его существованія. Въ загробную жизнь я въ то время не вѣрилъ, но и прошедшая моя земная жизнь не научила меня ею дорожить. Я прощался съ нею, какъ нѣкогда прощался съ молодостью, съ грустнымъ чувствомъ чего-то неисполненнаго, какихъ то не удовлетворенныхъ стремленій, несбывшихся и не успѣвшихъ выказаться силъ. Въ эти долгія ночи, когда я былъ какъ бы оторванъ отъ всего земного и погруженъ исключительно въ самого себя, все мое прошлое возставало передо мною въ смутныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ существенныхъ чертахъ. Подробности исчезли, но все завѣтное, все затаенное, все, что составляется, временно затмывающуся, но въ сущности, вѣчную и незыблѣмую основу человѣческаго существованія, всплыло наружу съ неудержимой силой. Одно непоколебимое отнынѣ чувство овладѣло мною: сознаніе невозможности для бреннаго человѣка отрѣшиваться отъ живого источника всякой жизни, отъ того, что даетъ ему смыслъ и бытіе. Мнѣ показалось непонятнымъ, какимъ образомъ я могъ въ теченіе 15 лѣтъ оставаться безъ всякой религії, и я обратился къ ней съ тѣмъ большимъ убѣждениемъ, что все предшествующее развитіе моей мысли готовило меня къ этому повороту».

На этихъ словахъ слѣдуетъ оборвать цитату. Далѣе идуть разсужденія, немного сухія и холодныя, построенные по гегелевской схемѣ тезиса, антитезиса и синтеза, — разсужденія представляющія собой конспектъ будущаго философскаго трактата, написаннаго Чичеринъ подъ названіемъ «Метафизика и религія». Кто ограничился бы чтеніемъ этого трактата, для того никогда не открылось бы, что въ основѣ изложенныхъ въ немъ концепцій лежитъ, въ сущности, не логика, а нѣкоторое жизненное событие, которое открыло передъ Чичеринъ созерцаніе бездны бытія. Душа Чичерина соприкоснулась съ тѣмъ мистическимъ переживаніемъ, которое онъ такъ тщательно старался изгнать изъ науки.

Для гегельянства человѣческая личность является только моментомъ въ развитіи абсолютнаго Духа. Въ своей философіи права Гегель показываетъ, какъ моментъ этотъ поглащается высшими ступенями развитія и растворяется въ государствѣ. Въ философіи исторіи Гегеля личность является орудіемъ исторического процесса, который черезъ нее совершаєтъ свой предустановленный путь. Этотъ гегельянскій мотивъ нельзя не уловить, читая воспоминанія Чичерина. При путешествіи изъ Киссенгена въ Голландію Чичеринъ Ѳхаль вмѣстѣ съ императоромъ Александромъ II, и вотъ что записалъ онъ о немъ. «Я все всматривался въ фигуру монарха, который здѣсь являлся мнѣ въ обыденной жизни и я все удивлялся, какъ мало его наружность говорила о величинѣ совершенныхъ имъ дѣлъ... Лицо было довольно красивое, съ мягкимъ выраженіемъ, но ничего не знающее.; какіе то телячьи глаза, тщательно припомаженные впередъ виски, пустая рѣчь, довольно пошлыя ухватки. Вмѣсто державнаго вѣнценосца я видѣлъ передъ собою армейскаго майора. Откуда же взялись всѣ эти великия дѣянія, которые перевернули русскую землю и разомъ поставили ее на новый путь... Онъ могъ служить примѣромъ того, какъ Прозидѣніе для совершенія величайшихъ дѣлъ употребляетъ иногда весьма обыкновенныя орудія. Когда вопросъ созрѣлъ въ общественномъ сознаніи, для рѣшенія его не надо генія; достаточно человѣка благонамѣреннаго и здравомыслящаго».

Но въ отношеніи гегельянства къ личности нельзѧ упскать и другой стороны . Гегельянство было той философіей, въ которой, какъ вѣриль ея авторъ, Абсолютный Духъ дошелъ до познанія самого себя и обнаружилъ свое внутреннее существо. Философъ, совершившій такой актъ, не могъ не быть зараженнымъ нѣкоторой гордыней,вшенной не столько близостью къ Абсолютному, сколько почти что полному отожествленію своихъ духовныхъ процессовъ съ процессами развитія Верховнаго Разума. Въ силу гордыни этой гегельянство и породило ту уродливую абсолютизацію человѣка, которую мы встрѣчаемъ у Макса Штирнера и у другихъ «лѣвыхъ» гегельянской школы. Духовный обликъ Чичерина былъ, пожалуй, всего болѣе конгеніальнымъ съ этой послѣдней стороной гегельянства. Основной чертой характера Чичерина было какое-то особое стремленіе къ гордой самодостаточности, къ самоувѣренному утвержденію полной автономности собственнаго бытія. Любопытный юношескій разговоръ произошелъ у него однажды съ однимъ изъ служащихъ его отца во время прогулки по парку въ селѣ Карапуль, Тамбовской губерніи. Спутникъ Чичерина вдругъ среди разговора остановился и говорить: «А знаете ли, Борисъ Николаевичъ, какая это высокая мысль : у меня есть

покровитель. Я немедленно отвечалъ ему: *Такая же высокая мысль: у меня нѣть покровителя, я стою на своихъ ногахъ и опираюсь только на себя*. Слова эти просто символичны. Б. Н. Чичеринъ былъ, дѣйствительно, человѣкъ, который ни отъ чего и не отъ кого не хотѣлъ зависѣть. И даже тогда, когда внутренне онъ смирилъ свою крайнюю гордыню, — даже тогда это стремленіе къ самодостаточности было едва ли не основнымъ его жизненно-практическимъ стимуломъ. Службы онъ не хотѣлъ, такъ какъ она дѣлаетъ «непосредственнымъ орудіемъ правительства». Ко двору онъ также не примыкалъ, такъ какъ придворную жизнь считалъ пустой суэтной и ничтожной. Можеть быть и наука ему больше всего нравилась потому, что здѣсь можно было все строить на своеемъ разумѣ. Никакого давленія въ области убѣжденій онъ не выносилъ и какъ только онъ его почувствовалъ, тотчасъ же бросиль блестящую научную карьеру и уѣхалъ въ свой Карауль, гдѣ жилъ, какъ вполнѣ независимый баринъ.

Данный Чичерину природой умъ сдѣлалъ его сухимъ, высокомѣрнымъ, самоувѣреннымъ. Читая его воспоминанія поражаешься его рѣзкимъ, презрительнымъ сужденіямъ о людяхъ. За исключеніемъ нѣкоторыхъ людей своего круга, и своего образованія — остальные всѣ ничтожества и пошляки. Больѣ всего, повидимому, Чичеринъ уважалъ своего учителя Грановскаго, который, по собственному признанію Чичерина, оказалъ на него огромное вліяніе. «Грановскаго, пишетъ Чичеринъ, я полюбиль всей душой, и память о немъ осталась однимъ изъ лучшихъ воспоминаній моей жизни». Съ уваженіемъ отзываются онъ о московскихъ людяхъ 40-хъ годовъ, болѣе о западникахъ, чѣмъ о славянофилахъ, такъ же какъ о нѣкоторыхъ своихъ московскихъ сослуживцахъ, о Рачинскомъ, С. М. Соловьевѣ, Бредихинѣ, Бабстѣ и нѣкоторыхъ другихъ. Остальные всѣ — и въ частности болѣе молодое поколѣніе, къ которому принадлежалъ, напримѣръ, Коркуновъ — это уже сплошное убожество. Замѣчательно, что подобное высокомѣріе Б. Н. Чичеринъ практиковалъ не стѣсняясь положеніемъ, чинами и рангами. Любопытный эпизодъ передаетъ самъ Чичеринъ изъ своего путешествія по Европѣ, въ качествѣ преподавателя наслѣдника. Въ Фридрихсгафенѣ, возвращаясь съ придворной дамой съ приема отъ вюртембергскаго короля, Чичеринъ сталъ излагать ей свои впечатлѣнія отъ бесѣды съ этимъ послѣднимъ. Придворная дама въ отвѣтъ сообщила Чичерину, что онъ понравился королю, но не удержалась, чтобы не замѣтить Чичерину о способѣ его вести разговоы съ высокопоставленными лицами: «Вы слушаете, — сказала она — съ такимъ высокомѣріемъ видомъ, какъ будто все, что гамъ говорятъ, не стонть

вниманія». Можно представить, какъ бесѣдовалъ Чичеринъ съ обыкновенными людьми, если онъ такъ говорилъ съ королями.

Когда взираешь на такие гордые характеры, невольно приходя на умъ вѣщія слова: «смирись гордый человѣкъ». И оказывается у Б. Н. Чичерина были въ жизни моменты такого смиренія, когда душа его вдругъ обнаружила совсѣмъ другія черты, когда онъ встаетъ передъ нами какъ бы другимъ человѣкомъ. Случилось это въ тѣ страшные дни болѣзни, во Флоренціи. Вотъ какъ описываетъ онъ намъ дни своего выздоровленія: «Пробужденіе къ жизни имѣло ни съ чѣмъ не сравнимую прелестъ. Физическая страданія изчезли; въ душѣ водворилось какое то ясное, безмятежное, почти райское состояніе. Всякая мелочь казалась мнѣ полной чарующей поэзіи. Когда въ первый разъ мнѣ отдернули занавѣску, и показали свѣтъ, я не могъ оторвать своихъ глазъ отъ пошлыхъ обоевъ комнаты, гдѣ я лежалъ... Когда затѣмъ открыли окно, окутавъ меня съ головы до ногъ фланелью, и въ комнату вдругъ ворвался весь городской шумъ, голоса людей, стукъ экипажей, блескъ бушующаго подъ окномъ Арно, мнѣ казалось, что я нахожусь въ какомъ то волшебномъ мірѣ, гдѣ раздаются райскіе звуки. Въ окно какъ будто влетало все обаяніе бытія... Но еще болѣе нежели вещи, радовали меня люди. Каждый человѣкъ, который приходилъ меня навѣстить, представлялся мнѣ ангеломъ, посланнымъ съ небесъ; я любилъ его всѣмъ сердцемъ и привѣтствовалъ его, какъ давно желанного друга. Въ тѣ дни, какъ свидѣтельствуетъ сдѣланное замѣчательное описание, изчезло презрѣніе къ людямъ, взглядъ на нихъ какъ на нижестоящихъ ничтожествъ и пошляковъ. Человѣкъ и міръ предсталъ во всемъ «обаяніи бытія». Но, что самое главное, въ эти дни Чичерину пришла мысль, которая въ сущности въ пыль и пражъ разбивала всѣ его основныя установки по отношенію къ человѣческой личности. Въ тѣ дни онъ созналъ, «что самъ человѣкъ, своею личною волею, не въ состояніи себя обновить. Нужна высшая духовная власть, которая, проникая въ тайны человѣческаго сердца, сказала бы ему: «прощаются тебѣ грѣхи твои» и благословила бы его на новый путь». Сколь неподобно это на гегельянскую личность, какъ органъ имманентнаго ей абсолютнаго Разума. И какъ это далеко отъ формулы: «у меня нѣть покровителя; я стою на своихъ ногахъ и опираюсь только на себя».

Философія права Гегеля оканчивалась культомъ конституціонной монархіи, какъ высшаго идеала политического устройства. Идеалу этому идейно служилъ и Б. Н. Чичеринъ. Нѣкоторыя страницы его воспоминаній даютъ намъ интересныя

характеристики его политическихъ убѣжденій, которая онъ самъ называлъ «охранительнымъ либерализмомъ». «Сущность охранительного либерализма» — пишеть онъ — «состоить въ примиреніи началъ свободы съ началами власти и закона. Въ политической жизни лозунгъ его: либеральные мѣры и сильная власть, — либеральные мѣры, предоставляющія обществу самостоятельную дѣятельность, обеспечивающія права и личность гражданъ, охраняющія свободу мысли и совѣсти, дающія высказаться всѣмъ законнымъ желаніямъ, — сильная власть, блюстительница государственного единства, связующая и поддерживающая общество, охраняющая порядокъ, строго надзирающая за исполненiemъ закона, пресѣкающая всякое его нарушеніе, внушающая гражданамъ увѣренность, что во главѣ государства есть твердая рука, на которую можно надѣяться, и разумная сила, которая сумѣеть отстоять общественные интересы противъ напора анархическихъ стихій и противъ волей реакціонныхъ партій».

Эта «твърдая рука» и «разумная воля» и инкорпорируется въ единоличной власти монарха, какъ власти надклассовой, нейтральной. Такъ обосновалъ идею монархіи Лоренцъ фонъ Штейнъ, такъ ее строилъ у насъ Б. Н. Чичеринъ. Но монархія должна быть ограниченной, такъ какъ въ самодержавномъ правлениі, даже мягкому и склонному къ реформамъ, трудно выставить наглядно всѣ темные стороны самовластія». И поэтому народное представительство должно ограничивать монарха, «твърдую руку» должна сдерживать сила общественнаго мнѣнія, выражаемаго въ народномъ представительствѣ.

Чичеринъ своими глазами видѣлъ всѣ отрицательныя стороны самодержавнаго режима. Онъ родился и жилъ при самодержацѣ, котораго можно считать просто классическимъ. Несравненную характеристику его даетъ намъ Чичеринъ въ своихъ воспоминаніяхъ. «Въ Николаѣ I» — пишеть онъ — «воплотилось старое русское самодержавіе, во всей своей чистотѣ и во всей своей неприглядной крайности. Внѣшнее впечатлѣніе онъ производилъ громадное. Въ немъ было что то величавое и даже обаятельное. Онъ чувствовалъ себя безграничнымъ владыкой многихъ миллионовъ людей, избраннымъ Богомъ главою великаго народа, имѣющаго высокое призваніе на землѣ. Онъ зналъ, что единое его слово, единое мановеніе можетъ двигать массы; онъ зналъ, что по прихоти своей воли онъ можетъ каждого изъ этихъ многихъ миллионовъ возвеличить передъ всѣми или повергнуть въ ничто. Это гордое чувство силы и власти отражалось на всѣмъ его существѣ. Самая его высокая и красавая фигура носила на себѣ печать величія. Онъ и говорить умѣлъ какъ монархъ. Дѣйствіе на приближающихся къ нему

часто бывало неотразимое. Всякий чувствовалъ, что онъ видѣть передъ собою царя, предводителя народовъ... Но подъ этимъ внѣшнимъ величиемъ и блескомъ скрывалась мелкая душа. Онъ былъ деспотъ и по натурѣ и по привычкѣ, деспотъ въполномъ смыслѣ. Онъ не терпѣлъ никакой независимости и ненавидѣлъ всякое превосходство. Даже внѣшняя красота оскорбляла его въ другихъ... Онъ одинъ долженъ быть во всемъ... И это непомѣрная гордыня, это самопревознесение незнающей границъ власти не смягчалось, какъ у Людовика XIV пріобрѣтеными въ образованной средѣ привычками утонченной вѣжливости. Они соединялись съ чисто солдатскими ухватками и проявлялись надъ беззащитными людьми во всей своей грубости и наглости».

Черты эти не могли не отталкивать отъ самодержавія. Но интересно поставить вопросъ, какими *живыми чертами* изображаетъ Чичеринъ тѣ многочисленныя конституціонныя монархіи, которыя ему пришлось увидѣть во время заграницаго путешествія съ наслѣдникомъ. Посѣтилъ онъ икъ множество и образно описаль. Вотъ онъ на приемѣ у короля голландскаго. «Тяжелый и неповоротливый король голландскій» — пишетъ онъ — «видимо не находилъ, что ему сказать этому ряду облеченныхъ въ мундиры людей совершенно ему незнакомыхъ. Онъ подходилъ по очереди къ каждому и съ грустнымъ видомъ повторялъ одну и ту же фразу: «Et vous aussi, vous nous quittez?» Кто нибудь одинъ изъ насы могъ отвѣтить, что жаль разставаться съ такимъ интереснымъ краемъ, но разнообразить было мудрено. По признанію нашего поклонника монархіи, «изъ всѣхъ вѣнценосцевъ, которымъ намъ приходилось представляться, я нашелъ, что самый изобрѣтательный былъ король португальскій. Обходя всѣхъ по очереди онъ каждому шепталъ что-то на ухо, такъ что сосѣди не могли раз слышать. Этимъ способомъ можно было одну и ту же фразу отпустить всѣмъ, не будучи смѣшнымъ». Нѣть стиля живой монархіи рѣшительно претилъ Чичерину. Въ своихъ лекціяхъ они отлично училъ, что согласно Монтескье, принципомъ монархію является *честь*. Къ этой «чести» онъ и не имѣлъ дѣйствительнаго вкуса. Онъ находилъ, что внутренне въ «окружающей престоломъ средѣ» самое низкое раболѣпство сочетается съ самымъ беззастѣнчивымъ злословиемъ. Но всего болѣе отвращали его внѣшніе аксессуары этой чести. Къ орденамъ и наградамъ питалъ онъ искреннее презрѣніе. «Видя, какъ суэтные люди страстно ихъ домогались и съ гордостью носили, я не разъ упрашивалъ, чтобы меня отъ нихъ избавили. Но мнѣ говорили — продолжаетъ Чичеринъ — что это невозможно. Утромъ 8-го сентября намъ принесли вюртембергскіе ордена, которые

мы должны были одѣть къ обѣду. Въ первый разъ мнѣ пришлось укращаться этой вывѣской человѣческой пошлости и я сдѣлалъ это съ какимъ то чувствомъ негодованія и отвращенія. Передъ обѣдомъ наслѣдникъ увидѣвъ меня въ полномъ парадѣ, подошелъ ко мнѣ и сказалъ съ улыбкой: «А! наконецъ, и вы въ орденахъ». — «Мнѣ очень жаль, еаше высочество — отвѣчалъ я — что мнѣ пришлось оскверниться въ день вашаго рожденія».

Можно спросить, вправѣ ли человѣкъ столь отрицательно относящейся къ конкретнымъ воплощеніямъ монархіи, быть ея теоретическимъ проповѣдникомъ. Не значить ли это, что культивировалась абстрактная, бесплодная идея, а не дѣйствительный исторический институтъ. Оправданіемъ этой вѣры является у Чичерина, что идею все же можно воплотить въ конкретные формы. И судьба предоставила Чичерину возможность продѣлать такой опытъ, имѣвшій впрочемъ трагическій конецъ. Можно думать, что Б. Н. Чичеринъ, согласившился послѣ долгихъ колебаній преподавать наслѣднику, руководила слѣдующая задача: путемъ воспитанія хорошаго монарха создать совершенную монархію. Матеріаль для этого опыта оказался невѣроятно подходящимъ. Приступивъ къ преподованію съ сомнѣніемъ, отдавая отчетъ во всѣхъ трудностяхъ, которая обуславливаются придворной средой, Чичеринъ однако же послѣ первыхъ уроковъ получилъ впечатлѣнія самыя благопріятныя. Вотъ что онъ записалъ о своемъ ученикѣ, котораго полюбилъ всей душой: «прелестный юноша, съ образованнымъ умомъ, съ горячимъ и любящимъ сердцемъ, веселый, привѣтливый, обходительный, принимающій во всемъ живое участіе, распространяющій вокругъ себя какое то свѣтлое и отрадное чувство». Послѣ первыхъ уроковъ по исторіи политическихъ учений, по Платону и Аристотелю, была произведена репетиція: наслѣдникъ отвѣчалъ лучше, чѣмъ любой изъ студентовъ, проэкзаменованныхъ профессоромъ въ Московскомъ университѣтѣ. А профессоръ былъ на экзаменѣ строгій. У Чичерина началось подлинное увлеченіе, настоящій идеиный романъ. Онъ вкладывалъ въ будущаго русскаго царя всю свою душу, всѣ свои большія знанія — и былъ истинно удовлетворенъ плодами. Судьба, впрочемъ, не дала Чичерину возможности довести это дѣло до конца. Наслѣдникъ, какъ извѣстно, тяжко заболѣлъ во время путешествія и умеръ на югѣ Франціи. Тѣло его оттуда русская эскадра привезла въ Петербургъ, и Чичеринъ сопровождалъ останки своего любимѣйшаго и, кажется, единственнаго ученика. Вотъ что онъ записалъ о днѣ погребенія тѣла: «Я дождался пока всѣ разбрелись, чтобы поклониться дорогому праху. Погруженный въ воспоминанія я стоялъ передъ едва закрывшейся могилой... Для меня не было новаго солнца».

Въ этой ранней могилѣ были похоронены лучшія мои мечты и надежды, связанныя съ благоденствіемъ и славой отечества. Россія рисковала имѣть образованнаго государя съ возвышенными стремленіями, способнаго понять ея потребности и привлечь къ себѣ сердца благороднѣйшихъ ея сыновъ. Провидѣніе рѣшило иначе. *Можетъ быть нужно было, чтобы русскій народъ привыкалъ надѣяться только на самаго себя.*

H. H. Алексѣевъ.

ПАМЯТИ Л. М. ЛОПАТИНА.

Десять лѣтъ тому назадъ, въ 1920 году, въ самое страшное, голодное и холодное время такъ называемаго «военнаго коммунизма», скончался въ Москвѣ Левъ Михайловичъ Лопатинъ, одинъ изъ крупнѣйшихъ русскихъ философовъ XIX вѣка, съ именемъ котораго связанъ расцвѣтъ русской философской мысли въ 80-90-хъ годахъ прошлаго столѣтія. Онъ принадлежалъ къ блестящему кругу московскихъ философовъ (достаточно здѣсь напомнить имена Владимира Соловьева и братьевъ Трубецкихъ), въ трудахъ которыхъ впервые возникло то, что можно въ узкомъ и болѣе точномъ смыслѣ назвать *русской философіей*.

Русская мысль XIX вѣка, полная совершенно исключительного по богатству и глубинѣ идей духовнаго содержанія, до 80-хъ годовъ не имѣла надлежащаго философскаго оформленія. По своему содержанію она была прежде всего религіозно-общественной мыслью или, если угодно, философіей исторіи; самостоятельный общій философскій фундаментъ, — то что Аристотель называетъ «первой философіей» — въ ней почти отсутствуетъ, хотя въ зачаточной формѣ принципіальная философскія идеи высокой значительности и встрѣчаются у славянофиловъ Кирѣевскаго и Хомякова. Среди русскихъ шеллингіанцевъ первой трети XIX-го вѣка были, правда, и солидные учёные (Велланскій) и талантливыя, водохновленныя натуры (Павловъ), но не было самостоятельныхъ мыслителей. Русское гегеліанство, очень значительное по вызванному имъ общему броженію идей, не привело къ самостоятельному философскому творчеству (за исключеніемъ позднѣйшихъ трудовъ Чичерина). Русская философія въ духовныхъ академіяхъ — доселѣ почти не изслѣдованная и недостаточно оцѣненная — стояла особнякомъ и во всякомъ случаѣ не породила никакого философскаго движенія идей. Въ 60-хъ годахъ единственнымъ самостоятельный и оригинальнымъ русскимъ философомъ былъ Юркевичъ. Поэтому мы вправѣ сказать, что русская философія въ точномъ смыслѣ слова возникаетъ впервые въ 80-хъ годахъ 19-го вѣка въ той московской школѣ, однимъ изъ самыхъ значительныхъ представителей которой былъ Л. М. Лопатинъ.

Разумѣется, безспорное первенство здѣсь принадлежитъ Владиміру Соловьеву. Но Вл. Соловьевъ, при всей значительности его философскихъ трудовъ, былъ натурай слишкомъ универсальной — одновременно и интимно-мистической, и общественно-дѣйственной — чтобы чистая философія могла стоять въ центрѣ его творчества. Вл. Соловьевъ все же въ гораздо большей мѣрѣ былъ богословомъ и религіознымъ публицистомъ, чѣмъ философомъ. Систематическая теоретическая философская мысль, какъ таковая, его сравнительно мало интересовала и, при всей ея остротѣ у него все же не стоить на уровнѣ его религіозно-мистическихъ интуицій; иногда она даже исполняется у него, по средневѣковому образцу, роль вѣшней «служанки» богословія, когда онъ пытается осуществить невозможное и ненужное дѣло философскаго «выведенія» догматовъ вѣры. Вл. Соловьевъ самъ сознавалъ недостаточность систематического философского обоснованія своего міровоззрѣнія: смерть застала его за разработкой «Теоретической философіи», отъ которой сохранилось лишь вступленіе, свидѣтельствующее о значительномъ, но, къ сожалѣнію, неосуществленномъ замыслѣ.

Въ противоположность Вл. Соловьеву — натуры, въ иныхъ отношенияхъ неизмѣримо болѣе духовно одаренной и глубокой — Л. М. Лопатинъ былъ образцомъ чистаго теоретика-философа. Въ этомъ смыслѣ Лопатинъ стоитъ въ русской философіи особнякомъ, занимаетъ свое особое мѣсто и нашелъ своихъ продолжателей лишь въ русскихъ философахъ систематикахъ 20-го вѣка. Лопатинъ первый въ Россіи создалъ *систему теоретической философіи*. Эта система выражена въ главномъ труде его жизни — въ двухтомной книгѣ «Положительныя задачи философіи», вышедшей въ 1886-88 годахъ (по сравненію съ которой всѣ остальные его работы являются лишь королларіями и «парергами»). Философская значительность этого классического труда доселѣ еще не оцѣнена надлежащимъ образомъ русской мыслью (на Западѣ она остается до сихъ порь просто неизвѣстной). Въ эпоху величайшаго упадка философіи на Западѣ, когда въ Германіи, напримѣръ, среди господства матеріализма и всяческой бозыдейности лишь возникали первыя робкія попытки возрожденія философскаго идеализма въ лицѣ новокантіанства первой формациі (Риль, Лаасъ, первая книга Когена) — модная въ то время, философски малозначительная «философія безсознательнаго» Гартманна не можетъ ити въ счетъ —, Лопатинъ создалъ и критически обосновалъ въ своемъ труде цѣлостную систему спиритуалистической метафизики. Заглавію его книги соответствуетъ преимущественно содержаніе первого ея тома. Въ немъ, на основѣ исключительного по тонкости и проницательности критического анализа философіи

Канта, доказывается необходимость и возможность для философии «положительных задач», т. е. метафизического познания. Лопатинъ убедительно изображаетъ несостоятельность кантіанского замысла гносеологии, какъ науки, предшествующей онтологіи и долженствующей, путемъ изслѣдованія человѣческаго познанія, опредѣлить его границы. То, что — въ противоположность этому замыслу — теперь, послѣ работы Гуссерля и Николая Гартманна — стало общимъ мѣстомъ и нѣмецкой философской мысли — именно, что теорія знанія, будучи сама частью онтологіи, познанія бытія, никакъ не можетъ, не впадая въ противорѣчіе, быть наукой, преюдициальной въ отношеніи онтологіи — было убедительно показано Лопатинымъ безъ малаго полвѣка тому назадъ. Второй томъ «Положительныхъ задачъ» посвященъ уже развитію самой метафизической системы автора. Въ немъ также проницательный философскій взоръ автора творчески преодолѣваетъ философскія предубѣжденія и ходячія мнѣнія его времени. Въ центрѣ изслѣдованія стоитъ «законъ причинности». Въ противоположность господствующимъ позитивистскимъ и рационалистическимъ идеямъ, для которыхъ причинность есть либо только «эмпирическая связь закономѣрности», либо выраженіе постоянства и какъ бы косности бытія, Лопатинъ вскрываетъ въ причинной связи ея внутреннее, динамически-творческое существо, и на этой основѣ строить свою динамическую метафизику. Въ тѣснѣшайшей связи съ этимъ общимъ философскимъ міровоззрѣніемъ стоитъ спиритуализмъ Лопатина. Также впервые въ европейской философской литературѣ и за нѣсколько десятилѣтій до соотвѣтствующихъ достиженій нѣмецкой философской психологіи, Лопатинъ нисправергъ кумиръ «психологіи безъ души», показавъ, что непредвзятому анализу душевная жизнь всегда предстоить, какъ живое единство и творческая глубина, а не какъ комплексъ «психическихъ процессовъ». Въ центрѣ этого анализа стоитъ глубокосмысленное и вмѣстѣ съ тѣмъ необычайно ясное раскрытие *сверхвременной* природы душевной жизни и сознанія. Вообще Лопатинъ даетъ впервые то, что теперь именуется «описательной психологіей» или «феноменологіей душевной жизни» и что въ его время господства натуралистической психологіи было дѣломъ совершенно невѣдомымъ (Въ этомъ отношеніи доселѣ имѣеть интересъ неизданный, вышедший когда-то только въ формѣ литографированныхъ записокъ его курсъ «Психологія»). Въ этомъ Лопатинъ имѣеть точку соприкосновенія съ Бергсономъ, который какъ разъ тогда уже опубликовалъ свою первую книгу «Les donn es imm diate de la conscience»; и любопытно, что Лопатинъ первый обратилъ вниманіе на тогда еще никому неизвестнаго французскаго философа и сочувственно цитировалъ его.

Конечно, и Лопатинъ не избѣгъ общей участіи, въ силу которой даже самый значительный и самостоятельный мыслитель какъ то опредѣленъ «духомъ эпохи» и ограниченъ его предѣлами. Предѣлы метафизической мысли Лопатина положены прежде всего тѣмъ, что ему остались чужды мотивы *платонизма*. Онъ — «субстанціалистъ» скорѣе лейбнице-аристотелевского типа мысли, и его философія, несмотря на спиритуалистически-метафизическое ея содержаніе, на нашъ нынѣшній философскій вкусъ все же отдаетъ натурализмомъ. Съ методологической стороны Лопатинъ вмѣстѣ съ тѣмъ для насъ теперь черезчуръ рационалистиченъ. Правда, ему принадлежитъ въ этомъ отношеніи большая, въ Россіи особенно существенная заслуга отстаивания правъ и достоинства философскаго разума, чистой мысли. Но рѣзкость его противопоставленія «разума» и «вѣры», отсутствіе чутья къ сверхраціональному интуитивному источнику рациональной мысли, — попытка въ рациональныхъ формахъ выразить то послѣднее, абсолютное въ бытіи, что по существу выражимо только въ терминахъ *«docta ignorantia»*, мистического видѣнія рационально невыразимаго — придаетъ его философіи односторонній рационалистической оттенокъ.

И все же философское міросозерцаніе Лопатина имѣть для насъ не только «историческій» интересъ, и наше отношеніе къ нему никакъ не можетъ исчерпаться почетнымъ упоминаніемъ его заслугъ въ прошломъ. Работы Лопатина должны быть безъ оговорокъ причислены къ лучшимъ и высшимъ достижениямъ философской мысли послѣдняго полвѣка, и потому никакое дальнѣйшее философское творчество не должно было бы ихъ обходить. Въ частности, долгъ русскихъ философовъ, — обычно набрасывающихъ на всякую, даже мало значительную новинку западной философіи и мало знакомыхъ съ русской философской литературой, — внимательно изучать философію Лопатина. Въ нынѣшнюю эпоху упадка мысли и интереса къ мысли это особенно существенно.

C. Франкъ.

НОВЫЯ КНИГИ.

О новѣйшихъ теченіяхъ въ нѣмецкой философіи.

(*Georges Gurvitch. Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande. E. Husserl. M. Scheler. E. Lask. N. Hartman. M. Heidegger. Paris. Librairie philosophique Vrin. 1930; Martin Heidegger. «Sein und Zeit». Erste Hafte. 1929.*)

Очень характерно, что знакомить французовъ съ современной нѣмецкой философией русскій. Книга Г. Гурвича есть первая попытка изложенія и критики основныхъ теченій нѣмецкой философіи, вытекающихъ изъ феноменологической школы, и она читается съ большимъ интересомъ. Французы совсѣмъ не знаютъ этихъ теченій, даже французские философы знаютъ ихъ лишь по наслышкѣ. Г. Гурвичъ въ общемъ прекрасно справился со своей довольно трудной задачей изложить на французскомъ языке, столь чуждому нѣмецкому мышленію, очень сложные теченія нѣмецкой философіи. Поразительна разобщенность между французской и нѣмецкой философской культурой. Это — совершенно разные міры мысли. Французы за рѣдкими исключеніями не понимаютъ нѣмецкой философи, она представляется имъ варварской, туманной, лишенной ясности, нарушающей вѣковѣчный интеллектуальный порядокъ, открывшейся философи античной. Канта во Франції обычно истолковываютъ психологически и субъективистически. Средне-типичный французъ, даже если онъ философъ, не въ состояніи понять и оцѣнить германский метафизический геній. Метафизический геній въ высшей степени присущъ нѣмцамъ и его лишены французы, столь одаренные въ другихъ отношеніяхъ. Французы или позитивисты или картезіанцы или томисты. И во всѣхъ этихъ случаяхъ они рационалисты и не понимаютъ даже постановки проблемы ирраціонального, столь характерной для германской мысли. Исключение составляетъ Бергсонъ, который не типиченъ и не создалъ во Франції школы и направленія. Единственнымъ

его продолжателемъ является Леруа. Предисловіе къ книгѣ Г. Гурвича, написанное Бруншвигомъ, главнымъ представителемъ официальной философіи Сорбонны, обнаруживаетъ всю степень незнакомства французовъ съ нѣмецкой философіей и всю неспособность ее понять. Бруншвигъ воображаетъ, что нѣмецкая философія находится въ до-декартовской стадіи, не пережила Декарта, не знаетъ геометріи Декарта и математического метода и только потому ставить не научныя и фантастичкія проблемы объ ирраціональности міра, объ абсурдности разума, о пессимизмѣ и оптимизмѣ и пр. Въ дѣйствительности же правильнѣе было бы сказать, что французская философія находится въ до-кантовской стадіи, не пережила проблемъ поставленныхъ нѣмецкой критикой познанія и потому пребываетъ въ наивномъ догматическомъ раціонализмѣ. Современные французскіе философы, если не считать цѣнныхъ работъ по истории философіи, занимаются исключительно философіей наукъ и при томъ исключительно наукѣ физико-математическихъ, они какъ будто бы не подозрѣваютъ своеобразія наукъ о духѣ и не возвышаются до постановки проблемъ метафизическихъ. Позитивизмъ произвелъ страшная опустошенія во французскомъ мышленіи. Французская мысль неспособна болѣе рисковать, въ ней изсякло философское творчество. Французы не философствуютъ болѣе по существу и, когда они пишутъ изслѣдованія о философахъ прошлаго, то трудно бываетъ рѣшить, беруть ли они ихъ въ серъезъ и какъ оцѣниваютъ ихъ съ точки зрѣнія истины. Послѣдній философствовалъ по существу Бергсонъ. Германія же переживаетъ сейчасъ философскій ренесансъ, въ ней возрождается метафизика, въ ней есть глубокая философская проблематика. Объ этомъ свидѣтельствуетъ появление такого замѣчательнаго, въ высшей степени оригинальнаго философа, какъ Гейдеггеръ. Книга Г. Гурвича, который прошелъ школу классического нѣмецкаго идеализма и написалъ интересную и цѣнную книгу о Фихте, вводить въ проблематику современной нѣмецкой философіи. Г. Гурвичъ пытается дать характеристику основныхъ тенденцій феноменологіи. Характеристика отдѣльныхъ философовъ у него неравнаго достоинства. Лучшая глава книги посвящена Максу Шелеру, котораго Г. Гурвичъ очень хорошо знаетъ и въ идеи котораго онъ вжился. Онъ даетъ не только прекрасное изложеніе М. Шелера, но и очень тонкую его критику. Слабѣе глава о Гейдеггерѣ, философія котораго вообще еще недостаточно выяснилась. Г. Гурвичъ упрощаетъ сложную и трудную мысль Гейдеггера, стараясь его популяризировать по французски. Глава о Ласкѣ, послѣднемъ замѣчательномъ представителѣ неокантіанства, вышедшемъ не изъ Гуссерія и феноменологіи, а изъ Виндельбанда и

Риккера, и оставшемся идеалистомъ, производить впечатлѣніе искусственно вставленной, вслѣдствіе симпатій автора къ этому мыслителю. Изложеніе гносеологическихъ и метафизическихъ идей Н. Гартмана интересно, но жаль, что Г. Гурвичъ совсѣмъ не останавливается на «Этике» Н. Гартмана, которая заслуживаетъ серьезного разсмотрѣнія и является одной изъ самыхъ интересныхъ философскихъ книгъ послѣдняго времени.

Феноменологическое движение — самое значительное философское движение современной Европы. Неокантіанскій гносеологический идеализмъ привелъ философію къ тупику и дальнѣйшее его господство означало бы упадокъ философіи. Русская философская мысль начала XX вѣка радикально критиковала неокантіанскій идеализмъ и требовала возврата къ реализму, интуитивизму и онтологизму. Въ этомъ направленіи движется и современная нѣмецкая философія. Значеніе феноменологіи прежде всего въ томъ, что она есть здоровая реакція противъ неокантіанского идеализма и возстановленіе реализма, интуитивизма и правъ онтології. Феноменологическое движение оказалось болѣе плодотворнымъ, чѣмъ движение неокантіанское. Феноменологій методъ приблизилъ философское познаніе къ жизни, къ бытію, какъ то мы видимъ у М. Шелера, Гейдегера, Н. Гартмана. Даже такіе католические теологи, какъ Пшибівара, привѣтствуютъ феноменологій методъ и считаютъ его благопріятнымъ для католического міросозерцанія. Но феноменологія имѣть притязаніе, которое врядъ ли можно признать основательнымъ и которое не оправдывается примѣненіемъ феноменологического метода. Феноменологія притязаетъ интуитивно познавать сущности, оставаясь свободной отъ всякой конструкціи. Предметъ самъ входитъ въ познающаго, который совершаєтъ феноменологическую установку и пассивно открываетъ себя предмету. Въ дѣйствительности феноменологи или не имѣютъ интуицій бытія и ничего не открываютъ при помощи открытого ими метода, какъ самъ Гуссерль, или все же имѣютъ метафизическія конструкціи, какъ М. Шелерь и Гейдегеръ. Феноменологія хочетъ быть свободной отъ всякихъ предпосылокъ, она хочетъ быть свободной отъ всякаго антропологизма, отъ самого человѣка и боится человѣка въ познаніи. Но это ей не удается, ибо это вообще не достижимая задача. Феноменологія Гуссерля, который хочетъ остаться вѣрнымъ формальному феноменологическому методу и избѣгаетъ онтологическихъ построений, въ дѣйствительности проникнута идеалистической метафизикой, родственной платонизму. Она предполагаетъ существованіе идеального бытія, которое раскрывается въ познаніи чистаго сознанія. Феноменологія познаетъ идеальный міръ и этотъ идеальный міръ есть ея имманентная метафизика.

Філософія М. Шелера и Гейдеггера проникнута релігіозними и даже теологическими предположеніями и безъ нихъ лишается смысла. М. Шелеръ одно время утверждалъ это сознательно, Гейдеггеръ пытается это отрицать, но неосновательно. Это недостаточно видѣть и вскрывать Г. Гурвичъ. Главное возраженіе, которое вызываетъ противъ себя феноменологія, связано съ совершенно пассивнымъ пониманіемъ познанія и интуїціи, съ устраненіемъ всякой активности человѣка въ познаніи: познаніе совершается въ идеальномъ бытіи, человѣкъ тутъ не причемъ. Феноменологія отрицає творчество человѣка. Вѣрно указываетъ Г. Гурвичъ, что у Гуссерля нѣтъ идеи ирраціонального и въ этомъ отношеніи онъ дѣлаетъ шагъ назадъ по сравненію съ классической германской метафизикой, для которой проблема ирраціонального была центральной.

М. Шелеръ былъ самымъ блестящимъ и многостороннимъ философскимъ дарованіемъ современной Европы. Г. Гурвичъ прекрасно вводить въ міръ его мысли, но недостаточено подчеркивать измѣнчивость міросозерцанія Шелера, который былъ католикомъ и въ этотъ періодъ написалъ рядъ замѣчательныхъ книгъ, а подъ конецъ сталъ почти атеистомъ. Работы М. Шеллера посвящена главнымъ образомъ философской антропології — психології, соціології, этикѣ, философії религії и философії культуры. И тутъ онъ достигаетъ блестящихъ результатовъ. Онъ порываетъ съ отвлеченностю нѣмецкой философіи и приближается къ интуитивному узрѣнію конкретной жизни. Філософія М. Шеллера есть не интеллектуализмъ и не волюнтаризмъ, а эмоціонализмъ. И онъ дає блестящія ізслѣдованія эмоціональной жизни, симпатіи и любви. Онъ сильно критикуетъ формализмъ въ этикѣ Канта и нѣмецкаго идеализма вообще. Но у Шеллера чисто эмоціональные акты не имѣютъ ничего человѣческаго. Въ этомъ сказывается отталкиваніе феноменології отъ человѣка и въ концѣ концовъ родство съ старымъ идеализмомъ. Шелеръ отрицає активность человѣка въ отношеніи къ цѣнностямъ. У него совершенно отсутствуетъ проблема свободы. Любовь у Шелера не активна, не только человѣческая, но и Божья любовь не активна. Любовь не создаетъ цѣнностей. Духъ у Шелера совершенно пассивенъ. Въ этомъ отношеніи у Г. Гурвича можно найти мѣткую и тонкую критику Шелера. Человѣкъ для Шелера не творецъ, а зритель. И удивительно, что при этомъ Шелеръ утверждаетъ персонализмъ въ этикѣ и строить замѣчательное ученіе о личности. Но персонализмъ несовѣстимъ съ отрицаніемъ свободы и творчества, съ утвержденіемъ пассивности и статичности. Г. Гурвичъ дѣлаетъ убийственное для этики Шелера замѣчаніе, что именно нравственныхъ цѣнностей онъ не описалъ, ибо нравственные цѣнности

предполагаютъ творческую свободу. У Н. Гартмана Г. Гурвичъ вѣрно выдвигаетъ на первый планъ ту идею метафизической, онтологической теоріи познанія, что познающій субъектъ есть часть самаго бытія, которое ему трансцендентно. Эта идея раньше утверждалась въ русской философіи. Замѣчательна мысль Н. Гартмана, что *ratio* погруженъ въ темное трансиллегибельное, которое ему трансцендентно, но которому онъ имманентъ.

Гейдеггеръ, которому посвящена послѣдняя глава книги Г. Гурвича, безспорно самый замѣчательный философъ современной Германіи, настоящій философъ по призванію, наиболѣе напоминаетъ о великихъ нѣмецкихъ философахъ прошлаго. Для Гейдеггера задача феноменологіи есть познаніе сущности и бытія. Его столь уже нашумѣвшая книга «*Sein und Zeit*» есть онтологія. Книга — трудная, написанная съ огромнымъ напряженіемъ мысли, и популярность, которую она пріобрѣла, есть скорѣе мода, чѣмъ дѣйствительная ея оцѣнка. Онтологія для Гейдеггера есть въ сущности антропологія, ученіе о человѣческомъ существованіи безотносительно къ Богу. Въ человѣческомъ мірѣ, въ человѣческомъ существованіи открывается для него сущность бытія. И онтологія человѣка для Гейдеггера не есть философская антропологія, какъ особая область знанія, а онтологія вообще. Необычныя категоріи, которыми оперируетъ философія Гейдеггера, — забота, обыденность, страхъ, тоска, смерть — взяты изъ человѣческой жизни и человѣческой судьбы. Гейдеггеръ глубоко правъ, когда онъ въ человѣкѣ ищетъ разгадки бытія, но онъ не обосновываетъ и не оправдываетъ такого пути построенія онтологіи. Онъ совсѣмъ не считаетъ свою философію антропологической, онъ увѣренъ, что феноменологіческій методъ ему открываетъ сущности. «*Ontologie ist nur als Phanomenologie möglich*». («*Sein und Zeit*», стр. 35). Онъ изслѣдуетъ бытіе, какъ *In-der-Welt-sein*, какъ выброшенное и ниспадшее въ мірѣ, и тамъ открывается оно ему какъ забота. «*Dasein ist Seindes, das Je ich selbst bin, das Sein ist ja meines*». («*Sein u. Zeit*» S. 114) Гейдеггеръ бывшій католикъ, воспитанный въ католической школѣ, но потерявшій вѣру, и вся его философія насыщена истинами христіанского откровенія и христіанского вѣроученія, она имѣеть теологическія предпосылки, сколько бы онъ отъ этого не отказывался. Философія Гейдеггера, феноменологическая по формѣ, есть христіанская метафизика безъ Бога и за ней скрыта религіозная тревога. Она учить о падшемъ и покинутомъ мірѣ, но неизвѣстно отъ кого и отъ чего отправшемъ и кѣмъ покинутомъ. Она проникнута ученіемъ

о первородномъ грѣхѣ со всѣми его послѣдствіями для существованія въ мірѣ, но безъ Бога. Падшество и покинутость есть сущность бытія по Гейдеггеру. Это очень мрачная и пессимистическая философія, суровая и серьезная, болѣе пессимистическая, чѣмъ философія Шопенгауэра, которая знаетъ много утѣшенній. Мы впрочемъ не знаемъ, не является ли утѣшеннія во второмъ томѣ его главнаго труда. Сущность существованія въ мірѣ есть забота и съ заботой связано время, овремененіе бытія. Существованіе въ мірѣ есть также страхъ, Angst. «Das Wovor der Angst ist die Welt als solche». «Wovor die Welt sich angstigt, ist das In-der-Welt-sein selbst». («Sein und Zeit», S. 187. Существованіе въ мірѣ есть забота, существованіе же вернувшееся къ себѣ есть тоска. Совѣсть есть голосъ тоски. Сознаніе вины, опять христіанская концепція, неотдѣлимо отъ нравственной совѣсти и есть результатъ конечности и покинутости существованія. Существованіе въ мірѣ подчинено das Man (man sagt), т. е. царству обыденности, банальности, повседневности, въ которомъ всякий дѣлается другимъ и никто самимъ собой. «Wir geniessen und vergnügen uns, wie man geniesst; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie man sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom «grossen Haufen» zurück, wie man sich zuruckzieht; wir finden «emporen» was man emporen findet. Das Man, dass kein bestimmtes ist und das Alle, ob zwar nicht als Summe, sind, schreit die Seiensart der Alltaglichkeit vor». («Sein und Zeit», S. 127) «Das Man ist ein Existenzial und gehort als ursprugliches Phanomen zur positiven Verfassung des Daseins». (S. 129). Ученіе объ das Man очень замѣчательное и вѣрное, совсѣмъ необычное, совсѣмъ какъ разъ не das Man. Но Гейдеггеръ не раскрываетъ соціальной природы das Man. Das Man есть соціальная обыденность, которая распространяется на самую логическую общеобязательность. Angst, по русски лучше всего передать словомъ тоска, пресѣкаетъ естественное движение къ обыденности, къ das Man и возвращаетъ существованіе къ себѣ. Но откуда исходить голосъ тоски, есть ли другой міръ кромѣ міра обыденности, подчиненного времени, Гейдеггеръ не говорить. Можно истолковать его философію, какъ философію атеистическую. Но это атеизмъ не оптимистической и не довольный обезбоженнымъ міромъ, это атеизмъ тоскующій по умершемъ Богѣ и пессимистической. Проблема смерти занимаетъ большее мѣста въ философіи Гейдеггера и въ этомъ ея серьезность. Бытие овремененное въ этомъ мірѣ есть бытие къ смерти. «Das Sein zum Tode grudet In der Sorge. Als geworfenes In-der-welt-sein ist das Dasein ja schon seinem Tode überantwortet». («Sein und Zeit». S. 259) «Die Sorge ist Sein zum Tode». (S. 329). Das Man, обыденность хочетъ ос-

лабить тоску передъ смертью. Но *Angst*, тоска, какъ бы обращаеть къ глубинѣ и освобождаетъ рѣшимость умереть. Смерть остается послѣднимъ словомъ онтологіи Гейдеггера. Въ эту онтологію входятъ элементы христіанства, но отношеніе къ смерти скорѣе античное, чѣмъ христіанское. Первый разъ въ исторіи человѣческой мысли строится философія, проникнутая горѣкой истиной христіанского откровенія о грѣховномъ и падшемъ мірѣ, но безъ христіанской вѣры, безъ Бога. Послѣднее сужденіе о философіи Гейдеггера еще прежде времени произносить. Онъ все сдѣлалъ, чтобы затруднить его пониманіе и скрыть за философскими категоріями свою религіозную сущность. Но если это атеизмъ, то самый оригиналъ и самый углубленный, еще не бывшій атеизмъ. Гейдеггера можно сопоставить лишь съ Л. Фейербахомъ, геніальнымъ философомъ атеизма. Н. Гартманъ тоже своеобразно обосновываетъ атеизмъ, какъ нравственный постулатъ, и онъ уже совсѣмъ родствененъ Фейербаху, но въ немъ нѣть тоски и ужаса Гейдеггера. Оригинальность Гейдеггера ослабляется тѣмъ, что онъ находится подъ сильнымъ вліяніемъ Кирхегарда. Онъ облекаетъ въ академической форме философствованія нѣкоторые основныя идеи Кирхегарда. Это недостаточно подчеркнуто и раскрыто Г. Гурвичемъ. У Кирхегарда, геніального религіознаго мыслителя, взялъ Гейдеггеръ основную идею объ *Angst*, (такъ называется одна изъ главныхъ книгъ Кирхегарда), и свое острое сознаніе богооставленности и покинутости міра. Нѣкоторое родство можно было бы установить между тенденціями философіи Гейдеггера и тенденціями бартіанской теологии. Абсолютный трансцендентизмъ бартіанства превращается у Гейдеггера въ атеизмъ, въ ученіе о покинутости міра, какъ его сущности. Г. Гурвичъ вѣрно отмѣчаетъ ирраціоналистической и діалектической характеръ философіи Гейдеггера. И въ заключеніе онъ дѣлаетъ выводъ, что феноменологія сущностей не можетъ дать критерія цѣнностей, что цѣнности нельзя найти въ бытіи. Этимъ обнаруживается идеализмъ въ направленіи самого Г. Гурвича. Современная философская теченія въ Германіи, съ которыми знакомить Г. Гурвичъ французовъ, представляютъ огромный интересъ, они свидѣтельствуютъ о большой напряженности нѣмецкой мысли, о силѣ исканія, о религіозной взволнованности, хотя бы принимающей форму атеизма. Но это есть кризисъ и переходное состояніе. Положительныхъ достиженій еще нѣть.

Николай Бердяевъ.

Emil Brunner. Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein. 1930. Verlag von I. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen.

Послѣ самого К. Барта Бруннеръ самый выдающійся теологъ бартіанскаго направлениія. Книги его отличаются остротой и напряженностью мысли. Новая книга его «Gott und Mensch» объединяетъ четыре лекціи, изъ которыхъ наиболѣе интересна первая «Die Gottesidee der Philosophen und der Schäpfergott des Glaubens». Эта книга даетъ мало новаго по сравненію съ прежними книгами Бруннера, онъ повторяетъ въ ней свои излюбленныи идеи. Какъ и во всемъ, что онъ писалъ, онъ воюетъ въ ней противъ нѣмецкаго идеализма и романтизма, противъ философскаго ученія о Богѣ, противъ Шлейермакера и Ричля, и призываєтъ къ авторитету Библіи и однократнаго откровенія, къ персонализу въ пониманіи Бога и человѣка, который по его мнѣнію недостижимъ для философіи. Вѣрный истокамъ реформаціи — онъ утверждаетъ возможность лишь вѣры, а не созерцанія. Бартіанство есть крайній трансцендентизмъ. Автономія идеалистической философіи означаетъ имманентность Бога человѣческому разуму и сознанію. Это и есть главный врагъ откровенія. Философская идея Бога для Бруннера всегда монистична и пантеистична или мистична, что противоположно откровенію личнаго Бога-Творца. Философски обосновать вѣру въ личнаго Бога невозможно. Имманентизмъ не соединимъ съ Личностью и Творцомъ. Греческая философія и вообще философія не знаетъ идеи творенія. Философъ — монологический, а не діалогический мыслитель. Бруннеръ, какъ и всѣ бартіанцы, постоянно повторяетъ мысль Паскаля — Богъ Библіи ничего общаго не имѣеть съ Богомъ философіи. Мы все можемъ мыслить и превращать въ систему кромѣ Бога. «Warüber wir nicht Meister sind: das ist einzige und allein Gott». Богъ есть прежде всего Господинъ. Богъ не объектъ для нась, Онъ — Субъектъ, человѣкъ есть его объектъ и потому рабъ. Бога нельзя познать, Онъ можетъ лишь Себя открыть. Это есть радикальное преодолѣніе истолкованія протестантизма, какъ субъективизма. Личное нельзя мыслить. Личное дано въ откровеніи и вѣрѣ. Вѣра не значитъ узнать Бога, а значитъ быть узнаннымъ Богомъ. Человѣкъ есть прежде всего грѣшникъ. Грѣха же не знаетъ философія. Только вѣрѣ открывается однократное и единичное. Историческое сознаніе есть плодъ этой вѣры. Философіи чуждо это сознаніе. Не человѣкъ приходитъ къ Богу, а Богъ приходитъ къ человѣку. Человѣкъ лишь слушаетъ и слушается. Какъ для типичнаго протестанта, для Бруннера выше всего вѣра. Противоположна грѣху не добродѣтель, а вѣра. Только въ вѣрѣ человѣкъ свободенъ. Свобода есть зависимость отъ Бога. Всякая другая свобода для

Бруннера означает пелагіанство. Законъ побѣдимъ только вѣрой. Характерно протестантской является у Бруннера также боязнь магического. Божій Духъ не есть магическая энергія, а Духъ говорящій, изрекающій слово. Бруннеръ повторяет замѣчательную мысль Лютера, что не добрыя дѣла дѣлаютъ человѣка добрымъ, а добрый человѣкъ дѣлаетъ добрыя дѣла. Добрая же воля есть вѣра. Мысли Бруннера о церкви— самая слабая часть его книги. И это не есть его личная слабость, это слабость всего протестантизма. Бруннеръ дорожить существованіемъ церкви. Церковь основана на словѣ Божіемъ и на волѣ Божіей, а не на волѣ человѣческой. Вѣра дана въ христіанскомъ общеніи, въ христіанской общинѣ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Бруннера пугаютъ современные призывы къ церкви. Онъ боится церковного имперіализма, боится пониманія церкви, какъ силы. Церковь есть вѣра, а не сила, есть слушаніе слова Божіяго. Онъ остается въ рѣзкомъ противѣ католического пониманія церкви. Пугаетъ его также сакраментально-магическое пониманіе Тѣла Христова. Въ бартіанскомъ направлениі вообще есть отталкиваніе отъ сакраментализма и литургизма. Страхъ магизма есть традиціонный протестантскій страхъ. Этотъ страхъ ложнаго магизма мѣшаетъ Бруннеру, какъ и вообще протестантамъ, раскрыть ученіе о церкви, какъ о Тѣлѣ Христовомъ. Антропологія Бруннера основана на томъ, что человѣкъ есть существо слушающее слово Божіе. Человѣкъ получаетъ свое «я» отъ «Ты». Онъ въ томъ только случаѣ есть, если есть «Ты», если есть Богъ. Человѣкъ — грѣшенъ, но грѣшнымъ можетъ быть лишь существо, сътворенное Богомъ. Христіанская психологія понимаетъ человѣка въ его противоположностяхъ. Въ главѣ о «Библейской психології» Бруннеръ очень основательно возстаетъ противъ такъ называемой научной психологіи и отдаетъ предпочтеніе психологіи художественной приближающей къ повседневной жизни. Фрейдъ также далъ гораздо больше, чѣмъ старая психологія.

Главное возраженіе, которое должно быть сдѣлано противъ Бруннера и бартіанской теологии вообще, связано съ тѣмъ, что его богосознаніе остается ветхозавѣтно-біблейскимъ: Богосознаніе и богоотношеніе остаются какъ бы до богооплощенія и богочеловѣченія. И потому христіанство не есть религія Богочеловѣчества. Истина о Богочеловѣкѣ совсѣмъ не раскрывается въ этомъ типѣ теологии. Отношеніе человѣка къ Богу въ сущности опредѣляется не черезъ Христа и не во Христѣ. Богъ понимается въ духѣ отвлеченнаго манотеизма, вѣнѣ тринитарности. Съ этимъ связано и Бруннеровское пониманіе отношенія между религіознымъ откровеніемъ и философіей. Тутъ Бруннеру принадлежать самыя острыя мысли. Но главнаго

онъ совсѣмъ не разрѣшаетъ. Бруннеръ думаетъ, что его библейская теология совершенно свободна отъ всякой философіи. Но это ошибочная претензія. Бруннеръ въ сущности принужденъ отрицать всякую философію. Но давно уже было замѣчено, что сознательное стрицаніе философіи есть также философія. И отрицаніе философіи въ теологии Бруннера есть тоже философія. Пусть онъ возстаетъ противъ зависимости католической теологии отъ Аристотеля, теологии Шлейермахера или Ричля отъ философіи нѣмецкаго идеализма и имманентизма. Чувствуется, что самъ онъ тоже прошелъ черезъ Канта, что персонализмъ его міросозерцанія, которой онъ выводить изъ откровенія, есть тоже своеобразная философія, есть философская интерпретація откровенія. Вотъ что непреодолимо для Бруннера, какъ непреодолимо ни для кого: откровеніе двучленно, а не одночленно, оно предполагаетъ не только Того, Кто открывается, но и того, кому открывается, не только Бога, но и человѣка и человѣкъ не можетъ быть только пассивнымъ слушателемъ въ воспріятіи откровенія, человѣкъ активно реагируетъ на то, что ему открывается свыше, и ему открывается въ соотвѣтствіи со структурой его сознанія. И поскольку человѣкъ имѣть активную и творческую реакцію на откровеніе своей мыслю, разумной стороны своего существа, онъ неизбѣжно имѣть философію въ воспріятіи откровенія. Это связано съ учениемъ о человѣкѣ въ свѣтѣ идеи богочеловѣчества, которое недостаточно раскрыто Бруннеромъ и бартіанской школой. Но бартіанство имѣть огромную заслугу, которое дѣлаетъ все движение религіозно значительнымъ,—острое сознаніе кризиса и катастрофы и острыя критика всего, что признается священнымъ и освященнымъ въ нашемъ грѣшномъ мірѣ, но освящено не Богомъ, а людьми, непряженное желаніе за голосами человѣческими услышать голосъ Божій.

Николай Бердяевъ.
